الجليّ في التفسير

استراتيجيَّةُ القُرْآنِ التَّوحيديَّة و منْطِقُ السّياسة المُحمَّديَّة

الكتاب الأوّل

III

الثّمرات الوجودية

الحصانة الرّوحيّة و دور النُّخَب

الدكتور أبو يعرب المرزوقي



بسم الله الرحمان الرحيم

الكتـاب : الجليّ في التفسير

الكتاب الأوّل: إستراتيجيّة القرآن التّوحيديّة ومنطق السّياسة المحمّديّة

المؤلف : أبو يعرب المرزوقي

مدير النشر : عماد العزّالي

تصميم الغلاف : ريم بن عامر

الترقيم الدولي للكتاب : 978-9938-806-59-5

الطبعة الأولى: 2010 م - 1431 هـ



تونس - بيروت

الدار المتوسطية للنشر – تونس
5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة
الهاتف : 880 698 70 216 - الفاكس : 633 698 70 216
البريد الإلكتروني : medi.publishers@gnet.tn

Mediterranean Publishers - Tunis Tunisia
5 avenue chotrana 2073 Borj Elouzir Ariana
Tél. 216 70 698 880 - fax : 216 70 698 633
E-mail : medi.publishers@gnet.tn

الإهـــداء

إلى رُكْنَيْ استِئنَافة الثَّورَة القُرآنِيَّة:

شيخ الإسلام «تَقِيِّ الدِّين» أحمـد بن عبد الحَليم بن تَيْمِيَة (ت: 728هـ - 1327م)

وعَلاَّمةِ الإسلام «وَلِيِّ الدِّين» عبـد الرَّحـمَن بن خَلـدون (ت: 808هـ - 1406م)

أ.د. أبو يَعرب محمد الحبيب المرزُوقي

تُونِس عَاصِمَةُ الفَتْحِ فِي غَرْبِ الإسْلاَم فِي 15-03-2010

" عِـرْفَـــان "

يُسعدني في صَدر هذا العمل أن أشكر «المعهَد العالمِي للفكرِ الإسلامِي» لما شرفني به من مساعدة مَعنوية ومَادية لإنجاز هذا العَمل المتواضع بأجزائه الخَمسة فجزى الله الإخوة الأفاضل المشرفين على المعهد كل خير ووفقهم الله لما فيه رِعاية مَصالِح الأمَّة.

"شُكْــــــر"

وإني لمدينٌ بالشُّكرِ كذلك لرَجُلينِ لهما الفضلُ في ظُهورِ هذا العَملِ

• أولهما: هو الشَّاب المخلص **عماد العزَّالي** مُدير دار المتوسطية للنشر لما يَبذلهُ مِن جُهدٍ لنشرِ كُلِّ أعمالي عَامة وهذا العمل خَاصةً رغمِ علمِه بأن القَصدَ منها ليس سَعَةَ الانتشار بل عُمق التأثير في شُروط الاستئنافِ الذِّي بِفضلِه تُحقق الأمة شُروط الشَّهادة.

• والثاني: هو الشَّاب المُجْتَهِد **أحمد الحمْدي** الذِّي تَكفَّلَ بِمُراجَعَةِ كُلِّ الآياتِ القرآنيةِ الوَارِدَةِ فِي البَحثِ وضَبطِها الضَّبطَ الشَّرعِيَّ ورسْمِهَا بِرسمِ المُصحفِ.

فَجزاهُمَا الله خيرا، وسَدد خُطاهما في ما يَسعيانِ إليهِ مِن نَاجحِ الأفعال، وصالحِ الأعمال.

فهرس الجزء الثّالث

الجُزءُ الثَّالِث

الثَّـمَرَات الـوُجُـودِيَّـة

الحَصَانَةُ الرُّوحِيَّة وَدَوْرُ النُّخَب

﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾
﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾

[الإسراء: 105-106]

كل ما تتضمنه هذه المحاولة مبتداه من هاتين الآيتين ومنتهاه إليهما. فمطلوبنا ذو صلة مباشرة بالعلاقة التى بين سورة الإسراء ومنزلة الأمة في التاريخ الكوني منذ نشأتها إلى الآن. وقد تأكدت هذه المنزلة في الظروف المحيطة بسعي الأمة لجبر ما انكسر من كيانها وجمع ما انفرط من عقدها. ففيهما تحولت شؤونها إلى هم دولي آل إلى تدخل مباشر في المحددات الأساسية لظرفيتها التاريخية بلغ حد التطاول على مقومات حصانتها الروحية. وسورة الإسراء لكأنها الوصف الدقيق لحال المسلمين اليوم في لحظة المجاهدة التى تحقق الانتقال من رد الفعل إلى الفعل. لذلك فقد جعلنا هاتين الآيتين شعار المحاولة كلها بل وشعار كل التفسير الفلسفي الذي نأمل أن يوفقنا الله في تحقيقه إن شاء الله.

إن استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية وطبيعة الوجه المطلوب منهما والعلاقة بينهما في الحالتين فضلا عن الشّرعة الخلقية والمنهاج المعرفي [المائدة: 48] كما سنبين في الجزء الأول من هذا الكتاب الأول من هذه المحاولة كل ذلك هو مدلول سورة الإسراء ومفهومها: فالأمة البذرة أو النموذج أسرَت أعني بكّرت بالريادة نحو هدف توحيد الإنسانية حول قيم القرآن الكريم لأن رسولها أسرى به ربُّه فأطلعهُ على الاستراتيجية ليُعد الأمة فتكون السرية التى تحقق هذا الهدف. لذلك كانت غاية السورة تحديد معايير سياسته ومنطقها:

أولا: من حيث الاستراتيجية فالقرآن طريقةُ إنزاله الحقُّ (نقيضه الظلم) ومضمونُ مُنزّلِهِ الحقُّ (نقيضه الباطل) والمضمر الذي لا يجهله أي مسلم هو أن الحقَّ(=الله) هو مصدر الإنزال وأن الحقَّ (=الله) مصدر المُنزَل.

ثانيا: من حيث منطق السياسة فالرسول هو البشيرُ (=بثمرات تطبيق الاستراتيجية) وهو النذيرُ (=بعواقب عدم تطبيقها) أمده الله بمنهاج التعليم المأمور به (=القراءة على الناس على مكث) وبشرعة التطبيق الواجبة (=التنزيل على النوازل النموذجية. وطبعا فالمنزل هنا هو الله من حيث المصدر والنبى صلى الله عليه وسلم من حيث التوسط). والتعليم والتطبيق هما علتا التنجيم ﴿فرقناه...لـ﴾ وحصر دوره فيهما أي إنه لا يمكن أن ينسب أحد إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أمرا آخر ﴿وما..إلا...﴾ بدليل رفض الرسول الإطراء الذي اعتبره علة الغلو المسيحي الذي آل إلى تأليه عيسى عليه السلام.

♦ مواد الجُزء الثَّالث

• فاتحة.

• المسألتان الأولى والثانية:

فروع الحصانة الرمزية والحيوية المتعينة في النخب الرمزية (نخب التربية ونخب الثقافة) وفي النخب الحيوية (نخب السياسة ونخب الاقتصاد) وفي المؤسسة من حيث مقوماتها الرمزية. وفيها مسألتان:

1- مسألة النخب بأصنافها الأربعة

2- مسألة خصائص العقد الذي تنتظم به وظائف الدولة- الشريعة.

• المسألتان الثالثة والرابعة:

فروع الحصانة الرمزية والحيوية المتعينة في المؤسسات الفعلية للدولة-الشريعة ذاتها وفي تشريعها تشريعها أو وازع الوازع بلغة ابن خلدون. وفيها مسألتان كذلك:

1- قضية مقومات «الدولة-الشريعة» التي تتحدد وظائفها وأعضاؤها بالمجالات التي ترعاها تلك النخب.

2- وقضية خصائص الميثاق أو تشريع التشريع من حيث المعايير والقواعد التي تحرر الشريعة من التاريخية.

• المسألة الأصلية الجامعة:

الحصانة الروحية التي هي التعين الفعلي للأصل الذي ينبع منه الميثاق والعقد وهو العروة الوثقى التي لا انفصام لها. وفيها قضيتان هما:

الأولى:

قضية الرؤية المحددة لدور المرجعيات الروحية من حيث هي أصل الحصانة

الثانية:

وقضية نموذج النخبة القيمة عليها أعني رمز «المرجعية» الإسلامية التي تمثل قيم القرآن في التاريخ الفعلي وهو معنى الشهادة على الناس.

• الخاتمة العامَّة.

﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾

فاتحة

تدور الإشكالية التي يعالجها الجزء الثالث من المحاولة وعنوانه «الحصانة الروحية ودور النخب»[1] حول مقومات الحصانة ودور المرجعيات الرمزية في العمران الإنساني كما تحددها استراتيجيته القرآن التوحيدية وتطبقها السياسة المحمدية[2]. وهي أصل الثمرات الوجودية التي سعت إليها المحاولة. وللمرجعية الرمزية ذات الفاعلية في وجدان الأمم عامة ضربان من الوجود: المعالم أو مآثر الأمة الرمزية وأهمها النصوص ثم النخب ذات الدور الرمزي لكونها الحاملة لمعاني المآثر حملا حقيقيا إذا كانت ممثلة للحصانة الفعلية إذ يتعين ذلك في أحداث التأسيس دائم التجدد للتاريخ أو مجرد نخب تتكلم باسمها فتكون مجرد رسم من ممثلي الحصانة الفعلية. فالنخب الحاملة لمعاني المرجعيات والمآثر المعلمية في الوجود الرمزي والروحي للأمم هي القيِّمة عليها وهي الجزء الحي والواعي من الذاكرة الجماعية[3] حتى لكأن الأمة ترى فيهم وجودها الجامع حيا يمشي بينها بكل أبعاد الزمان.

لذلك فالنخب هي مصدر ما قد يصيب حياة الحصانة من خلل يعطل فاعليتها بأن يجعل الشرط الوجودي لقيام الأمة واستئناف دورها التاريخي الكوني شبه مستحيل: تفقد الأمة القدرة على الرؤية المستقلة والفاعلة لفقدانها

أفقها المبين الذي هو ثبات الأصل في المرجعية الروحية أصل كل حصانة والتي تشبه حزمة الأشعة التي تمتد من الأزل إلى الأبد فتحيي الحاضر بمآل حديث الماضي تأويلا لمعاني حدثه وآمال حدث المستقبل تحقيقا لمعاني حديثه[4]. ففكر النخب يصبح منفصلا عن صفائحه العميقة واللاواعية وتزول صلته الحية بعروقه الضاربة في أعماق الحياة التي توحد كيان الفرد العضوي بكيانه النفسي وكيان الجماعة التاريخي بكيانها الروحي فيجعلهما معرضين لأخطار تشيب لها الولدان أخطار تجتمع في الحاضر الذي يفسد فيه حديث الماضي وحدثه وحدث المستقبل وحديثه فتعم الحياة الجماعية الفوضى الروحية. وأهم هذه الأخطار خطران:

أولهما خطر يصيب الذاكرة الجمعية والوعي بها وبأدوات العلاقة بالمحيطين الطبيعي والثقافي فيتجمد أو يتحنط حتى يتحول هو بدوره إلى وعي زائف لا صلة له بالصفائح العميقة من قيام الأمة. وهو خطر ينتج عن سيطرة نخب الفعل (سلطة النخبة السياسية وسلطة النخبة الاقتصادية) على نخب الرمز (سلطة النخبة المربية وسلطة النخبة الثقافية) سيطرة تستتبعها ليصبح رمز الحصانة من الأدوات حصرا فيها بدل دوره الغائي الذي ينبغي أن يتقدم على ما عداه من الأدوار. ذلك أن هذا الداء يؤدي دائما إلى سيطرة الأدوات على الغايات وسيطرة المباشر السطحي على اللامباشر العميق.

وهو بذلك يقتل مصدر الحيوية أعني الخيال المبدع ويقتل تدفق سوائل النسيج الحي في العمران أعني الفواعل القيمية بما يخضعها له من قيود تجعلها في خدمة الأهداف المحدودة التي تصبح نهائية. وهذا هو الفساد الذي ما تزال مجتمعاتنا تعاني منه إلى الآن. وقد حاول ابن خلدون وصفه تحت مسمى ليس له اسم جامع هو محصلة «**الاستبداد-الفساد-الجاه**» الذي يتجاوز التراتب المشروع في تقسيم العمل إلى استغلال السلطة بالجاه الفاسد من أجل الاستحواذ على ثروة

الأمة المادية وثروتها الرمزية من دون عمل[5] لذلك فهذا الجاه الفاسد هو السرطان الذي يقتل اقتصاد الأمم بإخضاعه للآني السياسي في خدمة المستبدين بالمؤسسة السياسية ويقتل ثقافتها بإخضاعها للآني التربوي في خدمة المستبدين بالمؤسسة التربوية.

والثاني وهو عكس الأول هو أيضا داء خطير بل هو أخطر من الأول لأنه يصيب خيال الاستقبال ولا يكتفي بذاكرة الماضي. وهو يعطي للعمران الرمزي نوعا من الحركة الجنونية يشبه فيها سيلان الرمزي التفشي السرطاني فيتسيب الخيال في مجالي الإنتاج المادي (الاقتصاد والعلم) والرمزي (الثقافة والفن) إلى حدود تجعل الانتظام الذاتي الإرادي والواعي للعمران البشري غارقا في سيلان يشبه السيلان الأبدي الطبيعي الذي يجرف كل شيء أمامه. والمعلوم أن كلا السيلانين في الإنتاج المادي والرمزي لا يخلو من الفساد الخطير لأن ما بيد أصحابه من وسائل مرعبة لا تقاس بها وسائل الفساد الأول الذي هو فساد بدائي غالبا ما يتضخم في المجتمعات القريبة من البداوة فتتجمد مؤسساتها السياسية والتربوية ويتحول الحكام والمربون فيها إلى رعاة أنعام يفقدون البشر كل حياة كريمة حتى يصبح الجميع يأكلون كما تأكل الأنعام.

وهذا النوع الثاني من الفساد أخطر من النوع الأول كما أسلفنا لأن ما بيد أصحابه من قدرات علمية وتقنية مخيفة يجعله قادرا على إفساد الكون كله ببعديه الطبيعي والثقافي. وهو فساد غالبا ما يتضخم في المجتمعات الحضارية التي تترهل مؤسساتها السياسية والتربوية فيتسيب فيها كل شيء وخاصة الذوق والسلطان عليه. وتلك هي العلة التي جعلت القرآن ينسب الفساد كله في الوجود الإنساني إلى المترفين للتلازم بين الترف وهذا التسيب المخيالي الهدام حتى إن ابن خلدون قد اعتبر الترف علامة النهاية الحضارية عندما يبلغ حدا معلوما وهو عنده دليل الشروع في استبدال قوم بقوم في التاريخ الكوني.

ومما يلطف هذين الدائين تلطيفا ذاتيا أمر يصعب تحديد طبيعته ولعله من غيب العلاقة بين الطبيعي والتاريخي رغم انتظامه اللاإرادي أمر يشبه التوازن الطبيعي الذاتي الذي يحدث بين الكائنات الحية ومحيطها الطبيعي. ومفعوله المتساوق والمتوالي في كل مجموعة على حدة ثم بشموله المعمورة أعني التوازن بين المجموعات الخاضعة للداءين البدوي (تجمد صورة العمران) والحضري (تسيُّل مادة العمران) لا يظهر إلا في التاريخ المديد وقد اعتبره ابن خلدون موضوعا لضرب من التاريخ يختلف تماما عن التاريخ العادي حتى إنه اعتبر مباحثه محددة لإطار عام لا يمكن لكتابة التاريخ العادي أن تكون ممكنة من دونه: **وهو يحصل في آماد طويلة يحدث فيها ما يسميه ابن خلدون بالخلق الجديد وبالانقلابة الكيفية[6] في محددات الوجود الإنساني. ولعل ذلك مناظر لزوج «الاستبدال، الاستخلاف» القرآني.**

فالتجمد مهما تضخم في المجتمعات البدائية لا يستطيع أن يذهب إلى حد قتل الحياة لأنها بهذا الانتظام الذي لا يزال مجهول الطبيعة تعوض الجمود الإبداعي في التاريخ الخلقي بسيلان عضوي يكثر التوالد والحيوية العضوية فتبقى الأمة موجودة رغم فقدانها لأدوات حماية نفسها من المجموعة الثانية التي لها أدوات فتاكة: **التكاثر العضوي يعوض النقص في حماية الكيان الحضاري والعضوي بمبدعات الإنسان الحضارية فيحصل شيء من التوازن.**

والتسيُّل في المجتمعات المتحضرة مهما عمه من هيجان لا يستطيع أن يذهب إلى غايته في التهديم لأن الحياة فيه وبانتظام لا يزال مجهول الطبيعة تعطل السيلان الإبداعي في التاريخ الخلقي بنوع من العدمية تطرأ على شهوة الحياة فيؤدي إلى جمود الأمة العضوي جمودها الذي يقلل من التكاثر الحيوي ومن الحيوية العضوية فلا يوازي السيلان الإبداعي الحضاري نظيره العضوي مما يحول دون انجراف الأمة بالسيلان الشامل وتبقي عليها أدوات حماية نفسها التي

تبدعها قدراتها الإبداعية فلا يقضي عليها الجمود العضوي: **التكاثر الإبداعي يعوض النقص العضوي فيحمي الكيان الحضاري بشيء من الخمول العضوي ويحصل شيء من التوازن.**

وهكذا يتحقق شيء من التوازن يشمل المعمورة كلها بما يتحقق من التبادل بين نوعي العمران: **النوع الذي يغلب عليه عامل الحيوية العضوية والنوع الذي يغلب عليه عامل الحيوية الحضارية.** فالعمران الضعيف حضاريا والقوي عضويا يخرج منه تيار الحيوية العضوية ليشمل المعمورة بآلية الهجرة العضوية منه إلى ضديده من حيث مقوماتها. والعمران القوي حضاريا والضعيف عضويا يخرج منه تيار الحيوية الحضارية ليشمل المعمورة بآلية الهجرة الحضارية منه إلى ضديده من حيث مقوماتها. وهو ما يبين أن تاريخ الإنسان الحضاري رغم أهميته لا يمكن أن يصبح مستقلا عن آليات الانتظام الذاتي الكوني-ما يعني أن الحكم النهائي على الحضارة هو العامل الحيوي مثلما أن الحكم النهائي على الحياة هو عامل المحيط الطبيعي – وفي ذلك يكمن سر الوحدة الخفية التي تكون في البداية خاضعة للآليات الطبيعية العضوية إلى أن تلحق بها الآليات العضوية الحضارية فتحصل حالة العولمة التامة حيث يصبح الطبيعي العضوي والعضوي الحضاري كلاهما مجالا واحدا لا ندري ما طبيعة محددات الفاعلية فيه.

فالتجمُّد البدوي يأخذ من التسيُّل الحضري ما يسد به نقصه الحضاري فيستورد الطاقات الحضارية. والتسيُّل الحضري يأخذ من التجمُّد البدوي ما يسد به نقصه البايولوجي فيستورد الطاقات العضوية. فيحصل نوع من التوازن لأن الأول يصلح شأنه الحضاري والثاني يصلح شأنه العضوي. وبذلك تصبح المعمورة مسيلا واحدا لسيلين ذوي اتجاهين متقابلين يحقق التبادل العضوي من البدائي إلى المتحضر والتبادل الثقافي من المتحضر إلى البدائي فتصبح المعمورة كلها مجالا واحدا للتبادل الذي يحقق وحدة الإنسانية من حيث هي محكومة

بمنطق التاريخ الطبيعي وليس بمنطق التاريخ الخلقي: وذلك لأن هذين التيارين ليسا إراديين بل هما مضطران.

لذلك فإن أفضل المداخل في هذا الجزء الثالث وحصرا للبحث في مسألة الحصانة الروحية للأمة الإسلامية في ظرفها الراهن ذاتيا وبالإضافة إلى هذه الوضعية الدَّوْلية حيث إنها تعاني من نوع الخطر الأول (التجمد) هو وصف ما يصيب دور النخب عامة من فساد والنخب العربية الإسلامية الحالية خاصة من حيث فهمها للحصانة الروحية ومن حيث علاجها لقضايا الأمة الكيانية والرمزية لنحدد علاقة الحصانة بالأمرين اللذين جعلناهما موضوع هذه المحاولة. وهما أمران كلاهما مضاعف اعتمدناهما أساسا لفهم الخطاب القرآني والسياسة المحمدية لأن حصانة الأمة الروحية منبعها منهما. ولذلك فهما الحصن الذي تتوجه إليه سهام الأعداء: **القرآن ومحمد**.

فأما الأمر الأول المضاعف فيتعلق بصفتي أداة الإسلام الاستراتيجية أعني الخطاب القرآني. وفرعاه هما: أسلوب التعبير القرآني (الأمثال) الذي يمكن من مخاطبة كل البشر والكائنات وأسلوب الاستدلال القرآني الذي استعاض عن المعجزات المبنية على خرق العادات بالمعجزات المبنية على انتظامها (المثل).

وأما الأمر الثاني: المضاعف فيتعلق بصفتي نموذج استعمال استراتيجية القرآن التوحيدية أعني سياسة النبي محمد صلى الله عليه وسلم. وفرعاها هما الاجتهاد في العلاج المعرفي (الشورى النظرية من حيث هي تواص بالحق و طلبا لمعرفة الحقيقة في آن) لتوحيد الأمة والإنسانية بأدواتها وأسبابها والجهاد في العلاج العملي (الشورى العمليّة من حيث هي تواص بالصبر و عمل صالح طلبًا لتحقيق القيم) لتحقيق التوحيد بأدواته وأسبابه طريقتين لتحقيق قيم الرسالة التي هي واحدة في كل النبوات.

ولما كان العلاج المعرفي من حيث هو اجتهاد معياره التصديق والهيمنة والعلاج العملي من حيث هو جهاد معياره حرية المعتقد ورفض العدوان على حرية العبادة والفساد في الأرض فإن العلاج الوجودي معياره تحقيق الحصانة بهذين الشرطين (الاجتهاد والجهاد في فعل واحد هو الجهد الوجودي من حيث هو عين قيام الأمة إن صح التعبير أو العنفوان الحيوي الحضاري الذي يجعل الأمة أهلا للاستخلاف في الأرض) ومن ثم فهو الأصل الذي يمثل حصانة الأمة والإنسانية: ونحن به بدأنا المحاولة في الاستثمار الوجودي (الجزء الأول من الكتاب الأول) وبه سنختمها في التأسيس الوجودي (الجزء الأول من الكتاب الثاني) لاستراتيجية القرآن التوحيدية وللسياسة النبوية اللتين تمكنان الأمة من استرداد شروط الاستخلاف بعد أن كادت تفقدها.

إنه الأصل الذي ينبع منه هذان المنهجان وهو المعين المنتج للتلازم بين هذين الأمرين أعني المنظور الوجودي القرآني الذي يصل بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة بمبدأ تبرئة الإنسان (من نظرية الخطيئة الموروثة بنظرية الاجتباء و العفو على آدم و حواء) واستخلافه ليحقق القيم القرآنية في التاريخ الفعلي. ومن مقتضياته الوصل الدائم بين الديني والسياسي بمؤسساتهما التي حددها القرآن واعتبرها شرط الاستثناء من الخسر وشرط تحقيق الاستخلاف على أحسن الوجوه ليتم أداء الأمانة: **مؤسسات رعاية الأمة لشأنها بذاتها دون وسطاء أعني مؤسسات الاجتهاد في النظر ومؤسسات الجهاد في العمل بكل أبعادهما لتحقيق غايات الحكم (مادة العمران وما وراءها) وأدواته (صورة العمران وما وراءها).**

وبذلك يكون الأمر الأول بفرعيه محددا لمقومات الحصانة الروحية التي ينبني عليها تأسيس الأمة البذرة لتوحيد الإنسانية وذلك هو أساس الميثاق بين الله والإنسان أساسا لفلسفة الدين ومنه ينبع البعد الرمزي من صورة العمران

ومادته أعني سلطان الرزق وسلطان الذوق. ويكون الأمر الثاني بفرعيه محددا لمقومات الحصانة المادية التي تبني الأمة البذرة لتوحيد الإنسانية. وذلك هو أساس التعاقد بين الناس أصلا لفلسفة التاريخ ومنه ينبع البعد الحيوي من مادة العمران وصورته أعني الرزق والذوق. وتجتمع المقومات في أصل الحصانة أو العروة الوثقى التي لا انفصام لها أعني التلازم بين الميثاق (بين الله والإنسان) والعقد (بين الناس) لأن الثاني لا يكون سويا إلا إذا كان بمعايير الأول وذلك هو أصل المقومات التي تتألف منها الحصانة، أي برهان الرب أو السلطان المطلق[7].

لكن ذلك يقتضي أن تصبح هذه المقومات وأصلها متعينة في كيان موحد هو الجماعة ذات النظام الروحي السياسي الجماعة التي ينتظم أمرها بقيم القرآن أعني الجماعة التي صار وجودها متناغما مع صورة وعيها الفاعل بذاته من حيث هي إرادة حية تؤمن بشرعية متعالية تتحقق في التاريخ الفعلي لتكون حرزا ضد هذه الأخطار: **وذلك هو مفهوم «الشريعة-الدولة» أو الأمة الإسلامية**. ويتعين هذا الوعي من حيث هو صورة الأصل في المرجعيات ذاتها وما يترتب عليها من مؤسسات. وهو يتعين من حيث فروعه المعبرة عن هذه المرجعيات في النخب الممثلة لإرادة الأمة وفكرها الأمة التي تصطفي نخبها بحرية ووعي لتكون قيِّمة على تلك المؤسسات أدوات لتحقيق المقومات ولرعاية الأصل المرجعي. فأمر «الشريعة-الدولة» كله يصلح بصلاح النخب وسلامة مؤسسات انتخابها ويفسد بفسادها وبفساد مؤسسات انتخابها.

لذلك اعتبرنا أفضل بداية لهذه المسألة الأخيرة من الجزء الثالث من محاولتنا - بعد علاج مسألة الغايات والأدوات وعلاقاتها خلال عملها السوي وما يطرأ عليها من خلل وكيفيات علاجها- هي الكلام على علاقة الحصانة الروحية بالمسألة السياسية في الرسالة الإسلامية وما يترتب على تعينها في نموذج التجربة التاريخية الإسلامية للتذكير بجوهرها الذي تتقوم به مراحل التجربة الدينية

الإنسانية عامة كما حدد القرآن جوهرها الذي يمثل الإسلام غاية اكتماله وتمامه[8] وصلة ذلك بخصائص الرسول الخاتم كما حددتها الآيات القرآنية الخمس التي تكلمت عليه بالاسم فأعدتنا لفهم العلاقة بين حصانة الأمة والنخب موضوع الجزء الثالث من هذه المحاولة أعني ما يعد في الإسلام وَرَثة الأنبياء بديلا من المؤسسات الوسيطة التي يتهمها القرآن بكونها مصدر كل تحريف.

ذلك أن تركيز الفكر الإسلامي على التلازم بين الشريعة والسياية في فلسفة التاريخ واعتباره الوجه الفعلي للتلازم بين الدين والدنيا في فلسفة الدين آل إلى ما يشبه عكس المقصود في الممارسة التاريخية التي نستقريها من تاريخنا السياسي والديني فضلا عن كونه بات مربط الفرس في المعركة الداخلية بين النخب العلمانية والنخب الأصولية وفي المعركة الخارجية مع أعداء الأمة. فقد غلب أفسدُ ما في الدنيا على الدين فانحصر الدين في الشعائر دون ثمراتها. وغلب أفسدُ ما في السياسة على الشريعة فتدنت الشريعة إلى منزلة القانون العادي. وعوض أن تكون الشريعة كما هي في حقيقتها القرآنية تشريع التشريع وأخلاق المشرع لا أعيان القوانين التي هي تاريخية بالطبع صارت بسذاجة من يزعمون أنفسهم رعاتها تاريخية إلى الأذقان ففقدت تعاليها على الزمان والمكان. وبذلك طغى القانون الطبيعي على القانون الخلقي في الحالتين وصار المتحكم في رقاب المسلمين سد الحاجة الطبيعية بالقوة الطبيعية أعني نفي كل نظام خلقي رغم اللبوس الاسمي المتكئ على الشرع[9].

فالذهاب إلى حد اعتبار من يبيت ليلة بدون أمير كافرا وربط الأخلاق بالعبادات انقلبا إلى عكس معناهما الحقيقي فأصبح الأول تسليما بالأمر الواقع الذي أصبح التعين المطلق للاستبداد والثاني تقديما لظاهر الشعائر على باطنها الذي أصبح التعين المطلق للخواء الروحي. وهكذا صارت الأمة ضحية الاستبداد السياسي[10] المتحالف مع الاستبداد الروحي أعني جوهر التحريف الذي تتكلم

عليه سورة آل عمران ومنطلق الثورة الفكرية التي شرع فيها مصلحا القرن الثامن بدايته وغايته قصدت ابن تيمية وابن خلدون. فقد انطلق سعيهما للإصلاح من فهمهما أزمة الحضارة الإسلامية بعودة المسلمين عودة صريحة إلى النظام «الفرعوني-الهاماني» رغم الوضوح التام لدلالة الآيات التي ألغت السلطتين المتعاليتين على الأمة **وأسست المؤسسات البديلة التي تحرر الإنسان من طغيانهما:** فرعون ممثلا لطغيان السلطان الزماني وهامان ممثلا لطغيان السلطان الروحاني.

لذلك فهما قد حددا طبيعة التعين المؤسسي للحصانة الروحية كيف يكون بالطريقتين المثليين التاليتين: سلبا بنقد علل الخلل الذي طرأ على هذه الحصانة وإيجابا بتحديد مقوماتها وشروط إصلاح ما طرأ عليها من خلل. وقد تعلق هذا التحديد بالمستويات التي تتألف منها فروع الحصانة الروحية أعني المستوى الرمزي من صورة العمران ومادته (التربية والثقافة) والنخب المعبرة عنه (العلماء بصنفيهم أي نخب النظر وهم الفلاسفة والمتكلمون ونخب العمل وهم المتصوفة والفقهاء)[11] والمستوى الفعلي من صورة العمران ومادته (السياية و الاقتصاد) والنخب المعبرة عنه (الخبراء من أهل الحل والعقد السياسي والاقتصادي)[12] مرجعين ذلك كله لأصل المستويين ونموذجهما النخبوي أعني معيار صلاح النخب في منظور الجماعة التي هي المصدر الأول والأخير لشرعية الميثاق (بين الله والإنسان) والعقد (بين الإنسان والإنسان).

ولو أخذنا الحل الإسلامي البديل كما حاولا تعريفه فصغناه بالمصطلح الدستوري الحديث لما صدقنا أحد خاصة إذا أضفنا فقلنا إن المعنى الحديث للدولة يبقى دون المعنى القرآني دلالة على المقصود لأن هذا المعنى القرآني بخلاف المعنى الحديث يعني ما يقول ولا يستعمل ذلك للإيهام والمغالطة اللذين يحميان «مافيات» الاستحواذ على الرزق المادي والرزق الروحي بأدوات الدولة المستبدة بالعمران ماديا وروحيا. فأما عدم التصديق فلأن التاريخ وعدم فهم ثورة ابن

تيمية وابن خلدون جعلا الحل الإسلامي يتحول إلى **كاريكاتور من ذاته** [13] وأما كون الحل الإسلامي السياسي الحقيقي متجاوزا للحل الحديث فهو ما يدعو للأمل في مستقبل الصحوة إذا هي عملت بما يقتضيه تحرير مفهوم الاجتهاد والجهاد كما صورهما القرآن الكريم ليعودا كما هما في الحقيقة فرض عين تباشرهما الجماعة كلها ولا يبقيان فرض كفاية بيد نخب فاسدة.

لكن فهم مقومات الحصانة وتجاوز المقابلات السطحية بين العقل والنقل يوصلانا إلى أن الكلام الحكيم على تعين الحصانة في الدولة الإسلامية التي هي فعل الأمة الواعي الذي ليس هو شيئا آخر غير الكلام في مفهومي الاجتهاد والجهاد بأبعادهما التي تنبني عليها استراتيجية القرآن التوحيدية وسياسة الرسول لتطبيقها في التاريخ الفعلي أعني ما صار يسمى بالخلافة الراشدة. والتحرر من الأحكام المسبقة التي جعلت النخب العربية والإسلامية بحزبيها أعني الأصولية العلمانية والأصولية الدينية تمضغ «كليشيهات» للدفاع عن مواقف إيديولوجية ولا تعالج قضايا حقيقية يبين أننا أمام مسألتين أساسيتين عند محاولة فهم طبيعة الحصانة الروحية والنخب القيمة عليها. وسنحاول عرضهما في ترتيب متنازل من الشرط إلى المشروط لأن المرجعية الرمزية هي الأساس الفعلي لكل المقومات الأخرى بخلاف ما يتصور من يسيء فهم دور البعد الرمزي من الوجود الإنساني كما بينا في التمهيد:

المسألة الأولى هي مسألة فعل الحصانة الرمزية في التاريخ الإنساني بتوسط التربية والثقافة رمزا إليها بالنصوص المرجعية المحددة للغايات والاستراتيجيات في الأعيان وبمعاني العقائد في الأذهان وما يترتب عليها من شرعات ومنهاجات في التفاعل بين مستويي الوجود في الأعيان [مائدة 48] وفي أذهان النخب الممثلة لها في الحضارات السوية. وهذا مكمل لما ورد في الجزء الثاني بنظرية الإصلاح العقدي المحدد للغايات والإصلاح الشرعي المحدد للأدوات بخصوص دور

النخب في السلطة الروحية لرعاية حصانة الأمة الروحية أو مجال التربية (البعد الرمزي من صورة العمران) ومجال الثقافة (البعد الرمزي من مادة العمران).

والمسألة الثانية هي مسألة فعل الحصانة المادية في التاريخ الإنساني بتوسط الحكم السياسي والاقتصاد رمزا إليها بالمنشآت والمؤسسات التي تحقق ذلك في الأعيان من وجود الأمة وفي أذهان أفرادها وجماعاتها الجزئية وما يترتب عليها من مؤسسات وإجراءات في الأعيان [الشورى 38] وفي أذهان النخب الممثلة لها في الحضارات السوية. وهذا مكمل لما ورد في الجزء الثاني بإصلاح الفكر السياسي المحدد والمعينة لشروط تحقيق الغايات وإصلاح الممارسة السياسية المعينة لشروط تحقيق الأدوات وذلك هو مجال الحكم (البعد المادي من صورة العمران) ومجال الاقتصاد (البعد المادي من مادة العمران): **نظرية التعاقد الأفقي بين الإنسان والإنسان.**

وهكذا يتبين أن الدورتين المتعامدتين اللتين تحددان عمل الفواعل القيمية في التاريخ الفعلي مشروطتان بالعقدين المتعامدين (راجع الجزء الثاني) اللذين يحددان معايير الفواعل القيمية فيه. فالتعامد بين الدورتين هو الذي يصل الدورة التي تجري بين الناس بالدورة التي تجري بينهم وبين الطبيعة. وهو قد يصلها بها مقصورا على الخضوع لمجرى الضرورة الطبيعية ويمكن أن يوصلهما برب الناس والطبيعة فيتحرر الإنسان من سلطان الضرورة ليتعالى عليها نحو عالم القيم. ثم التعامد بين العقدين التعامد الذي يصل الدورة التي تجري بين الناس بالميثاق وهو أيضا عقد يمكن أن يكون خاضعا لمنطق الضرورة التي يمثلها الهوى وسلطان القوة بين الناس ويمكن أن يتحرر منهما بالتعالي القيمي نفسه. فتكون الدورتان مشدودتين للميثاق: **وذلك هو معنى الرسالة في المنظور القرآني.**

فيكون الإنسان بين قطبين: الله من فوقه والعالم من تحته وذلك هو معنى كونه خليفة الله على العالم. فهو خليفة القطب الذي فوقه وهو مستخلف في القطب الذي دونه. ولذلك فبمجرد أن تنقطع صلته بما فوقه تفسد صلته بما تحته: وإذ يتصور الإنسان أنه بالقطيعة الأولى يصبح رب العالم تحدث القطيعة الثانية فيصبح عبد الضرورة الطبيعية أي العالم. ذلك ما تحاول الاستراتيجية القرآنية أن تدرسه وتسعى السياسة المحمدية إلى تطبيقه. وهكذا نفهمهما في هذه المحاولة. لكن الكثير من الأوهام يطغى على عقول المتعجلين ممن يقتات بتعميمات سطحية أفسدت التصورات الفلسفية والدينية فبات الكثير يدعو إلى طي صفحة التصورات الإسلامية والاستعاضة عنها بما يظنه أفضل. فكل من يعتبر نفسه من رواد الحداثة دون فهم جعلها «حَدُّوثة» يهزأ منها كل من له علم دقيق بمصادر الفكر الغربي الحقيقية لأنه تنكر للتاريخ الغربي نفسه جهلا به وبأهم مقوماته[14].

وكل من يعتبر نفسه من رواد الأصالة دون فهم جعلها عودة إلى الجاهلية جراء تنكره للحقائق التي حددتها استراتيجية القرآن التوحيدية وطبقتها السياسة المحمدية، وبيَّن التاريخ أنه لا يمكن لأي عمران أن يبقى سويا إذا خلا منها[15]. وحتى نحدد طبيعة الحصانة الروحية والنخب القيمة على فروعها بتفويض حر من الأمة ومراقبة دائمة لهذا التفويض سأعكس في هذا الجزء الثالث ترتيب العلاج الوارد في الآية 38 من الشورى فأجعل الأصل غايته لا بدايته وأبدأ بالفروع متبعا في ذلك المراحل الفرعية من الآية نفسها لأعود إلى أصلها في الغاية:

- « (الأصل) ﴿وَالذِينَ استَجَابُوا لرَبِّهِم﴾
- (الفروع) ﴿...وَأقامُوا الصَّلاَةَ...﴾
- (الأمر تقديرا هو) ﴿أمْرُهُم﴾[16]
- (وهو تقديرا): ﴿شُورَى بَينَهُم﴾ * ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُم يُنْفِقُونَ﴾:

فالفرعان الأولان يعرفهما: «وأقاموا الصلاة و(الأمر تقديرا هو=) أمرهم».

والفرعان الثانيان يعرفهما:«(وهو تقديرا=) شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون».

والأصل تعرفه هذه العبارة من الآية: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِم...﴾.

وبالنسبة إلى الأصل الوارد عبارة «والذين استجابوا لربهم» فإنه يحدد التلازم بين المقومات التي تليها كلها أعني نخب الوجود (إرادة الجماعة) في تعبيرها الديني والفلسفي عن إرادة الأمة التي تتعين فيها حصانتها ورمزها الاستجابة إلى الرب (ويناظرها عدم الاستجابة عند الأمم التي فقدت حصانتها الروحية فأصبحت خاضعة للقانون الطبيعي لا غير). ولا وجود في هذا الأصل لنخبة معينة تكون قيمة عليه لأن القرآن نفى السلطة الكنسية بل الأمر يعود إلى الجماعة من حيث هي آمرة بالمعروف وناهية عن المنكر وهي الممثلة للأصل بذاتها ولا يعلو عليها سلطان لأن الرسول لم ينسب العصمة من بعده إلا إلى إجماعها[17] الذي هو فوق إجماع العلماء. لأن هذا فني ومعرفي فلا يمكن أن يؤسس للتشريع إلا بالاستبداد التكنوقراطي وذاك خلقي ووجودي وهو الوحيد المؤهل لتأسيس التشريع قبولا للشرع المنزل وتشريعا لما ليس فيه تشريع منزل بالإجماع الضمني في السلوك العادي والعرف أو بالإجماع الصريح عندما ينتظم شأن الأمة فيصبح لها نظام مؤسسي للسلطة التشريعية.

ثم إن القرآن قد جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المقرونين بالإيمان أعني الاستجابة للرب فرض عين إيجابا ونفى السلطة الروحية المستبدة بالأمر في بعديه الذوقي الروحي وترمز إليه الصلاة ونفي السلطة الزمانية المستبدة بالأمر الرزقي المادي ويرمز إليه الإنفاق من الرزق لتعويضهما بسلطة الجماعة التي لا تفصل بين الدين والدنيا وبين الروحي والسياسي فتحكم نفسها بنفسها

وتدير أمرها شورى بينها : الأمة كلها شاهدة على الناس وليس من نخب شاهدة على الأمة بل الرسول وحده هو الشاهد عليها.

فتكون الرسل عامة هي الشاهدة على أممها. لكن الرسول الخاتم شاهد عليهم وعلى الأمة الشاهدة على الأمم. لذلك فرمزه الحي في سنته التي تتواصل في أمته هو الوحيد المغني عن السلطة الروحية القيمة على الأصل بعد أن حررنا القرآن من السلطتين المتعاليتين على الأمة في المسألة الدينية والسياسية وبعد أن صارت الحصانة الروحية فرض عين على جميع المؤمنين الذين أنيط بهم فرض عين الوظيفتان البديلتان من السلط الروحية والزمانية الوسيطة أعني الاجتهاد لفهم الآفاق والأنفس في ضوء القرآن والسنة والجهاد من أجل العمل الدائب لتحقيق هذه القيم بأسبابها العلمية والعملية. أما باقي النخب فتنقسم إلى صنفين مضاعفين:

نخب مقومي الحصانة الأولين وتلك هي النخب المعبرة عن الميثاق أعني نخب العمل ونخب النظر المناسبتين للبعد الرمزي من الرزق والذوق (التربية والثقافة).

ونخب مقومي الحصانة الثانيين وتلك هي النخب المعبرة عن العقد أي نخب العمل ونخب النظر المناسبتين للبعد الحيوي من الرزق والذوق (الاقتصاد والحكم السياسي).

لكن الحصانة لا تتعين في النخب فحسب بل هي تتعين في الكيان العضوي للعمران من حيث صورته (المؤسسة السياسة والمؤسسة التربوية) ومن حيث مادته (المؤسسة الاقتصادية والمؤسسة الثقافية). وبذلك يكون الجزء الثالث دائرا حول هذه المسائل الأربع وأصلها الذي هو مسألة الحصانة الروحية. فتكون الخطة على النحو التالي:

- **فاتحة.**
- **المسألتان: الأولى والثانية:**

فروع الحصانة الرمزية والحيوية المتعينة في النخب الرمزية (نخب التربية ونخب الثقافة) وفي النخب الحيوية (نخب الحكم ونخب الاقتصاد) وفي المؤسسة من حيث مقوماتها الرمزية. وفيها مسألتان:

مسألة النخب بأصنافها الأربعة

مسألة خصائص العقد الذي تنتظم به وظائف الدولة- الشريعة.

- **المسألتان: الثالثة والرابعة:**

فروع الحصانة الرمزية والحيوية المتعينة في المؤسسات الفعلية للدولة- الشريعة ذاتها وفي تشريع تشريعها أو وازع الوازع بلغة ابن خلدون. وفيها كذلك:

مسألة مقومات «الدولة-الشريعة» التي تتحدد وظائفها وأعضاؤها بالمجالات التي ترعاها تلك النخب.

مسألة خصائص الميثاق أو تشريع التشريع من حيث المعايير والقواعد التي تحرر الشريعة من التاريخية.

- **المسألة الأصلية الجامعة:**

الحصانة الروحية التي هي التعين الفعلي للأصل الذي ينبع منه الميثاق والعقد وهو العروة الوثقى التي لا انفصام لها. وفيها قضيتان هما:

قضية الرؤية المحددة لدور المرجعيات الروحية من حيث هي أصل الحصانة.

وقضية نموذج النخبة القيمة عليها أعني رمز «المرجعية» الإسلامية التي تمثل قيم القرآن في التاريخ الفعلي وهو معنى الشهادة على الناس.

- **الخاتمة العامّة.**

المسألتان: الأولى والثانية

النخب الممثلة لوظائف «الدولة-الشريعة» وكيانها الوظيفي

المسألة الأولى:

النخب الممثلة لوظائف الدولة-الشريعة وفيها قضيتان:

القضية الأولى من المسألة الأولى :

سلطة الرمز من صورة العمران (التربية) ومن مادته (الثقافة)

لن نفهم طبيعة النخب التي يؤسس لها القرآن من أجل تحقيق قيمه التي هي شرط الاستخلاف من حيث هو أداء للأمانة من دون أن نبدأ ببيان التحريفات التي تصيب سلطة الرمز من صورة العمران الإنساني (=التربية) وسلطة الرمز من مادته (=الثقافة). فهذه التحريفات صنفان كلاهما ينتج عن إطلاقِ فصل وهمي في سلطة الرمز المتعينة في التربية والثقافة إطلاقًا يزعمه أصحابه تنافيا بين العقل (= الفلسفية التي يجعلونها مقصورة على الهم الدنيوي) والنقل (الدين الذي يجعلونه مقصورا على الهم الأخروي) وهو في حقيقته كما سنبين في التأسيس المعرفي-(الجزء الخامس المحاولة الثانية)- مقابلة وهمية بين صورة المعرفة وأدواتها من جهة أولى ومادتها وغاياتها من جهة ثانية (وهو أمر لا يمكن أن يطمئن إليه أي مطَّلع على القرآن مهما كان اطلاعه سطحيا):

والصنف الأول: يمثله طاغوت النخب الأصولية الفلسفية في التربية والثقافة تمثيلا مبدئيا وصريحا يلغي البعد الأخروي من أوليات الإنسان.

والصنف الثاني: يمثله طاغوت النخب الأصولية الدينية فيهما كذلك تمثيلا عمليا ناتجا عن طبيعة تعاملهم مع الدنيا حصرا في العمل المباشر سياسيا كان أو شعائريا فلا تكون الدنيا بذلك مطية للآخرة لإهمالهم شروط الاستخلاف النظرية والعملية التي هي بالضرورة غير مباشرة أعني ما ظنه الصنف الأول الهم الوحيد للوجود الإنساني.

وهما يستحقان اسم الطاغوت بنص القرآن الذي جعل الإيمان -الذي لا يمكن أن يكون إلا شخصيا ما يعني أن تبين الرشد من الغي هو أيضا شخصي- تحررا من الطاغوت وكفرا به [البقرة 256]:

فالأصولية الفلسفية تمثل النوع الأول من الطاغوت لأنها تطلق قدرات العقل فتزعم العلم المحيط في متناول الإنسان وتنفي الوحي لظنها أنه يحط من شأن العقل ولا ترى أن نظرة الوحي القرآنية تعتبر العقل بمعناه السوي من أهم علاماته بل هو أحد أنواعه[18] لذلك فالتلازم بين الحكم والكتاب من ثوابت آيات القرآن الكريم: أعني العلم الاجتهادي الذي يعلم حدودَه. ورسوخُه يكون بقدر وعيه بهذه الحدود.

والأصولية الدينية تمثل النوع الثاني من الطاغوت لأنها تطلق قدرات النقل فتزعم للأنبياء علما بالغيب نفاه عنهم القرآن ولم يزعموه لأنفسهم متصورة أن ذلك هو العلة الوحيدة للحاجة إليهم. وهي لا تزعم ذلك إلا لتدَّعي مِن بعد أن علماء الدين يرثون علم الأنبياء بإضمار تميز علمهم الديني على العلم العقلي والحط من شأن علوم الدنيا متناسين أن الاستخلاف من دونها ممتنع فضلا عن أن الله اعتبر تبين أن القرآن هو الحق مشروط بالنظر في الآفاق والأنفس للعلم بها.

فلا تكون المعرفة العقلية والمعرفة النقلية اللتان تتحدان في المرجعية الدينية الإسلامية كما يحددها القرآن هي الخطاب النقدي القرآني الذي ينبه الإنسان إلى امتناع إطلاق العلم عقليا كان أو نقليا لوجود الغيب المحجوب حتى عن الأنبياء

بل هي تتحول إلى وهم يقدم علما ينفيه أصحاب الطاغوت الأول عن النقل أو يعجز دونه العقل عند أصحاب الطاغوت الثاني. وبدل تبرير الحاجة إلى الجمع بين العقل والنقل بهذا النهي عن ادعاء الإنسان العلم والعمل المطلقين والمحيطين بموضوعهما أعني التحريفين الفرعيين الدالين على التحريف الوجودي أو تأليه الإنسان ذاته نرى الأولين يزعمون للفلاسفة ما لا يقدرون عليه ونرى الثانين يزعمون للأنبياء ما ينفيه عنهم القرآن جاعلين الغيب في متناولهم فيكذبونه من حيث لا يعون حتى يرثوا من الأنبياء علما لم يدَّعه أحد منهم[19].

• طاغوت الأصولية العلمانية:

والقضية الفلسفية النظرية التي يمكن أن نحدد بالانطلاق منها الخلل الذي يطرأ على سلطتي الرمز من صورة العمران (التربية) ومن مادته (الثقافة) هي مسألة حدود المعرفة الإنسانية وطبيعتها الاجتهادية التي يؤدي إغفالها إلى تكون الطاغوت الرمزي في مجالي التربية والثقافة أعني في المقوم الرمزي لكل عمران إنساني سوي. وهذه القضية هي قضية الاجتهاد بمعناه القرآني من حيث هو بديل من المعرفة الميتافيزيقية المطلقة التي تفسد وظيفة النخب الرمزية. وسنعود إلى المسألة الملازمة لكل المحاولة من بدايتها إلى نهايتها: **إنها مسألة قانون التأويل الذي وضعه الغزالي وأطلقه الرازي وتمكن من تجاوزه الفيلسوفان المؤسسان لإصلاح فكر المسلمين النظري (ابن تيمية) لجعل العمل يعود فيصبح ممكنا[20] عند المسلمين أعني الجهاد الحقيقي ولإصلاح فكرهم العملي (ابن خلدون) لجعل النظر يعود فيصبح ممكنا[21] عند المسلمين أعني الاجتهاد الحقيقي: وإذن فالمشكل هو الاجتهاد والجهاد كيف يفسدهما طغيان النخب؟**

ننطلق من أحد الرموز الناطقين باسم مدرسة التأويل العقلاني للمرجعيات الإسلامية وليكن **ناصر حامد أبا زيد**، لبيان سوء الفهم المسيطر على المفكرين

الذين يفسدون النهضة ببعديها التحديثي والتأصيلي (ردا من الثاني على الأول) فضلا عن إسقاط بعض الخصائص في المواقف الحديثة على المدارس القديمة. فكلا الحزبين يقول بهذه النظرية إما إيجابا (العلمانيون) أو سلبا (الدينيون). يقول أبو زيد في كتابه «فلسفة التأويل»: «والمنظور الذي نفترضه هنا هو النظر إلى الفلسفة الإسلامية في جوانبها المتعددة من خلال جدلية بين عناصر ثلاثة هي العناصر المكونة لمضمون هذه الفلسفة. ومضمونها:

العنصر الأول هو الواقع التاريخي والاجتماعي الذي نشأت فيه هذه الفلسفة وتطورت.

والعنصر الثاني هو دور النص الديني بالمعنى الواسع الذي يشمل القرآن والأحاديث النبوية ونعني بالنص هنا التراث التفسيري في حركته المتطورة لا مجرد ما هو مكتوب بين دفتي المصحف وفي مجموعات الحديث.

وأما العنصر الثالث فهو التراث الفلسفي السابق الذي انتقل إلى المسلمين بكل ما تعنيه كلمة تراث من شمول وتنوع ودون توقف عند حدود الفلسفة اليونانية في عصورها المختلفة. والأساسي في هذه العناصر هو العنصر الأول (=الواقع التاريخي والاجتماعي) وإن قامت العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة على التفاعل المستمر[22]. ومما يؤكد هذه القضية أن القرآن قد نزل مستجيبا لحاجات الواقع وحركته المنظورة خلال فترة زادت على العشرين عاما»[23].

لن نركز على عدم الوعي باستحالة المهمة[24] التي يريد القيام بها ولا بالعلامتين الدالتين على أن ما يسمى بالتأويل العقلاني هو في الحقيقة الفهم الماركسي اللاعقلاني للعلم عامة ولعلم التاريخ الإنساني خاصة أعني تقديم ما يسميه الواقع مبدأ وجوديا[25] والتثليث الجدلي مبدأ منهجيا[26]. ولن نهتم كذلك بالحجة المستمدة من صلة القرآن بحاجات الواقع طيلة ما يقرب من عقدين وما يترتب على ذلك من تاريخانية[27] ولا بالمكونات التي تحدد هذا المنظور التثليثي[28].

فهذه جميعا أمور ندرجها في تعليقات الهوامش لأنها قد تحول دون القارئ والنفاذ إلى الخلل الرئيسي الذي تصدر عنه في هذا الفكر العجول. ما يعنينا بالأساس هو نظرية التأويل التي يعتمدها المؤلف من حيث صلتها بالقانون التقليدي الذي انتهى الفكر المعتزلي والفكر الأشعري إلى شيء من الإجماع عليه: إذا تعارض العقل والنقل أجمعت المدرستان بضرورة تقديم العقل وتأويل النقل.

عندما قال علماء الكلام تقليدا للفلاسفة: إن التعارض بين النقل والعقل إذا حصل فينبغي تأويل النقل بمقتضى ما توصل إليه العقل -دون أن يدركوا جيد الإدراك أن الموقف الفلسفي كان نتيجة حتمية لاعتبارهم الخطاب الديني مثالات عامية مما يتصورونه حقائق فلسفية مطلقة أي إن الدين عندهم مجرد إيديولوجيا شعبية بلغتنا الحديثة-كانوا يفترضون أمورا مقبولة في عصرهم. لكن ما افترضوه لم يعد مقبولا في عصرنا اللهم إلا إذا كان المزعوم من عقلانيي العرب يعيشون قبل المرحلة النقدية وما بعدها من الفكر الفلسفي الحديث حتى لا أتكلم على ثورة ابن تيمية وابن خلدون لأن ذلك قد لا يصدقه أحد من الحداثيين الذين معرفتهم بتاريخ فكرنا وبتاريخ الفكر الغربي لا تتجاوز المقدار الذي يقنع به أصحاب التقريب الجمهوري. فقد كان الفلاسفة يعتقدون أمرين لم يعد أحد يصدق بهما إلا إذا كان جاهلا بالفكرين الفلسفي والديني الحديثين:

الأول: هو أن للعقل القدرة على إدراك حقائق الأشياء بإطلاق ومن ثم فالعلم الذي في الذهن ليس فيه من مخالفة لموضوعه في العين إلا بسبب الخطأ الإنساني الذي يمكن تجاوزه ومن ثم معرفة حقائق الأشياء كما هي في ذاتها فلا يبقى لمفهوم الغيب معنى ويصبح أصحاب هذا الرأي قادرين على الكلام في كل شيء كلاما وثوقيا هو عين الفكر الديني المتخلف الذي نهى عنه القرآن وهم يتصورون أنفسهم ثائرين عليه.

والثاني: هو أن السبيل إلى ذلك هي الانطلاق من حقائق أولية هي جوهر العقل أو مبادئه التي تطابق قوانين الوجود في ذاته. إن الغيرية الوجودية لم تكن واردة عندهم ومن ثم فالحقائق الأولية –ومنها مبادئ العقل–ليست مجرد مواضعات إنسانية لبناء الأنساق المعرفية التي هي مجرد أدوات للتعامل مع اللامتناهي المجهول بالطبع في الظاهرات التي تتلقاها حواسنا.

وهذان الأساسان صارا بعد الثورة النقدية وخاصة بعد الثورة على محاولات إصلاح الفلسفة النقدية لترميم حلولها أصبحا معتبرين عند كل الفلاسفة والعلماء مجرد حكمين مسبقين لم يعد أحد يقبل بهما حقائق مطلقة حتى وإن كان لا أحد يشك في أنهما صالحان للعمل الفكري بعد التسليم بأنهما مواضعات تصورية لبناء الأنساق المعرفية والتعامل مع «خليط الظاهرات المتدفقة على الفكر» والمجهولة بالطبع. وقد كان المعتزلي والأشعري على حد سواء يقولان بهذا القانون لهاتين العلتين[29] اللتين لو صحتا لكان بقاؤهما على الإيمان عديم المعنى: لو قبلنا بهذين لاستغنينا عن الدين السوي الذي جاء لتحريرنا مما يستندان إليه من وهم أعني العقيدة الفاسدة التي تؤله الإنسان فتطلق علمه وعمله أو بعبارة ابن خلدون «تحصر الوجود في الإدراك».

وقد اكتشف الفكر الغربي الحديث بعد النقد وهاء الحجتين بفضل الثورة النقدية وما بعدها. وهذا الاكتشاف متأخر بالقياس إلى ما حصل في الفكر النقدي الإسلامي منذ القرن الثامن –الرابع عشر. فقد كان الفكر العربي الإسلامي أدرك وهاء ذلك كله منذ القرن الرابع عشر في بدايته من منطلق نقد الفلسفة النظرية (ابن تيمية) وفي غايته من منطلق نقد الفلسفة العملية (ابن خلدون) ولم ينتظر لا النقد الكنطي ولا ما بعده. وكلاهما كان يحلل فلسفة القرآن في نقد التحريف الوجودي وثمرتيه المعرفية والقيمية حتى وإن ظلت محاولتهما في شكلها الجنيني

لعدم تطويرها واستثمارها. فعند ابن خلدون كل أوهام الميتافيزيقا العملية والنظرية علتها حصر الوجود في الإدراك أو اعتبار الإنسان مقياس كل شيء. وعند ابن تيمية مفهوم الحقائق الأولية مفهوم وهمي لأن مقدمات العلوم نسبية مرتين: فهي نسبية ذاتيا أي نسبية للذات العارفة وهي نسبية لما يراد البرهان عليه من القضايا في التعليم Théorèmes أو لما يراد علاجه من المشكلات Problèmes أو للإيجاد النظري الذي يبدع موضوعات تصورية فيجمع بين الجنسين السابقين في الأذهان قبل الأعيان ويسمى محصولات[30] Porismes.

وتلك هي مطالب العلم القديم في شكله الأسمى معرفيا أعني في العلم الرياضي الذي يتعامل مع موضوعات فرضية تؤدي دور العلوم الأدوات في علم الموجودات الفعلية. والأمر لم يتغير في العلم الحديث من حيث المطالب بل هو أضاف إليها تنسيب هذه التمييزات فردها جميعا إلى النوع الأخير إذ حتى النظريات فإنها ليست إلا تحصيل الكائنات الذهنية التي لها انطباق على النظريات والبناءات التصورية في المشكلات الرياضية مع الانتقال من غفلة ظنها حقائق إلى الوعي بكونها مبدعات إنسانية لعلاج ذريعي لا يتجاوز الفاعلية النظرية والتقنية إما لمسائل نظرية في القول العلمي ذاته من حيث صورته (وكلها راجعة إلى قضايا المنطق الصوري: شروط التناسق العلمي التي هي دائمة التطور والتدرج) أو لمسائل نظرية في علاقة القول العلمي بموضوعاته أي من حيث صلته بمادته (وكلها راجعة إلى قضايا المنطق المتعالي: شروط المطابقة العلمية التي هي دائمة التطور والتدرج).

وطلب هذين النوعين من الشروط هو المحرك الأساسي للمعرفة الإنسانية. وكلاهما يقتضي نوعي المراجعة المدبرة والمقبلة. فبالمراجعة المدبرة يعاد النظر في الأسس لتحقيق التناسق بين النظريات. وبالمراجعة المقبلة يعاد النظر في المناهج لتحقيق أكبر قدر ممكن من المطابقة مع الموضوع. ولعل الجامع بين

هذين النوعين من العلاج هو جوهر الفكر الرياضي المجرد والمطبق. وحتى لو سلمنا بأن الوجود الفعلي موضوع الميتافيزيقا أسمى وجوديا من الوجود التصوري موضوع الرياضيات فإن علم الميتافيزيقا دون علم الرياضيات صرامة منطقية ودقة علمية ومن ثم فينبغي أن تكون الميتافيزيقا دون الرياضيات ادعاء للوثوقية: لأن ما يتوقف عنده الرياضي في المجال المعرفي حدا لا يمكن أن يتجاوزه الميتافيزيقي إلا إذا اعتبر أمانيه حقائق.

لذلك فابن خلدون وابن تيمية ينفيان كل إمكانية لتجاوز العقل الإنساني المعرفة المؤيدة بالتجربة بما في ذلك في العلم الرياضي بشرط أن نفهم أن القصد بالتجربة ليس التجربة الحاصلة بل التجربة الممكنة[31]: والتجريب هنا ليس بالضرورة تجريب المواد الطبيعية بل هو تجريب المواد الرياضية المجردة أو ما يمكن أن يسمى بالتجريب العقلي الذي هو غير التجريب المخبري. **والمعلوم أنه ليس عند الإنسان تجربة تشمل كل التراث ليعلم كيف يُصنع أو كيف يقع تبادل التأثر والتأثير بينه وبين الواقع وأيهما الظرف وأيهما المظروف على تشعبهما وتشاجنهما وكيف يتعين الفكر في صلته بهما على تشعبه المضاعف بسبب ذاته وبسبب كونه عندهم انعكاسا لما يسمونه الواقع.**

لكن حتى لو سلمنا بكل خرافات الحداثيين العرب في تصوراتهم المتخلفة للعلم وللتاريخ من حيث دور العلاقة بين الرمزي وغير الرمزي (ما يسمونه الواقع) فيه فهل يمكن أن يفسر لنا المؤولون «قواعد العبور»[32] من ظاهر موضوع التأويل إلى باطن حقيقته؟ لا بد أن لهم علما بالحقائق غنيا عن التأويل يمكن بالعودة إليه أن نؤول ما عداه: **وتلك هي العقبة التي يقف عندها حمار شيوخ التأويل جميعا**. فلا بد للماركسي من علم تاريخ واجتماع لا يحتاج إلى التأويل أي بريء من أن يعد مجرد تعبير عن الوعي الطبقي. ولا بد للفرويدي من علم نفس وتأويل لا يحتاج إلى التأويل أي بريء من أن يعد مجرد تعبير عن

اللاوعي. وكلا الشرطين ليس لهما عليه دليل فضلا عن كون الدليل نفسه لن يكون بمنأى عن مثل هذا الاعتراض.

ولنأخذ أوضح مثال لمفهوم التأويل في دلالته العلمية حتى نفهم هذه الإشكالية لأن تأويل النصوص مهما حاولنا رده إلى ممارسة علمية يبقى الغالب عليه الذوق الأدبي ومن ثم التحكم التأويلي بلغة حجة الإسلام في «فضائح الباطنية» حتى وإن لم يخل التأويل الأدبي من محددات منطقية ولسانية ونفسية واجتماعية قابلة للعلاج شبه العلمي فلا يكون أفضل مجال لبيان مصداقية المؤولين. لذلك فسنختار مثالنا من المجال الذي وضع أول نظرية في تأويل الأعراض الأقرب إلى العلم لقابلتيه لشرطي المعرفة العلمية أعني التجريب (تجريب العلاقة بين منظومات الأعراض والمرض المدلول عليه بها) والإحصاء (إحصاء الحالات التي يصدق فيها التوقع التأويلي للعلاقة بين منظومة الأعراض والمرض المدلول عليه بها): في التشخيص الطبي المجهز بتحليل الأعراض في المخابر فضلا عن فراسة الأطباء المجربين.

والمعلوم أن تأويل أعراض المرض عند الأطباء هو المعنى الأول لمفهوم السيميولوجيا العلمية التي تقبل الاحتكام إلى التجربة تجربة الفرضيات التأويلية الناقلة من الأعراض إلى تصنيف الأمراض بمقتضاها لتحديد عللها فعلاجها. فهل يوجد حقا علم يمكن الطبيب من استنتاج علمي دقيق يبرر التعصب لما يسمى بالتأويل العقلاني استنتاج للمرض من تأويل بسيط ومباشر للأعراض التي يلحظها على المريض في جل الحالات أو حتى في أغلبها فضلا عن توهم إمكان ذلك لها كلها؟ هل يوجد ما يجعل العقلاني يتكلم بكل وثوقية على معرفة تمكن صاحبها من زعم الحسم في مسائل الوجود والدين؟ ما الذي يجعل الأطباء يحتاجون إلى الكثير من التحاليل وإلى لجان من الأطباء تقرأ نتائجها وتفحص المريض وتاريخه وتاريخ أسرته إلخ...وتتعاون في تأويل الأعراض لتحديد المرض دون جزم بالتحديد اليقيني إلا في الحالات البسيطة والنادرة؟

وكم من طبيب متعنت أو متسرع في التأويل فوت على نفسه شروط الفهم هذا إن لم يقتل المريض بأدوية تخطئ ما يعاني منه المريض وتفقده الحصانة؟

فسواء انطلقنا من أعراض المرض إلى تأويلاتها أو من أنظمة تأويل الأمراض إلى أعيان تطبيقاتها فإننا لا نملك طريقا ملكية نسلكها واثقين من الوصول إلى الغاية فنحدد المرض بصورة يقينية من تأويل الأعراض أو نحدد معاني الأعراض بصورة يقينية من تحليل النظرية التأويلية إلا بالتدرج البطيء علما بأن تعقيد بدن الإنسان يعد أمرا بسيطا بالمقارنة مع فهم الوجود التاريخي والروحي للإنسانية. ولعل الأمر في التأويل الطبي مناظر من حيث الصعوبة والتعقيد لعملية التحقق من الفرضيات العلمية في كل العلوم التجريبية. لذلك فالتأويل بهذا المعنى يقاس على بناء النظريات العلمية فيها. فمن الظاهرات الطبيعية التي هي أعراض لـ«أمور مجهولة الطبيعة» تأويلها هو القانون إلى القانون الذي يؤولها نكتفي بالفرض والترجيح. ومن القانون إلى الظاهرات نكتفي بالتشاكل بين حدود العبارة الرمزية عن القانون الفرضي وما نعتبره مقوما من عناصر هذه الأمور المجهولة أو العوامل التي نتصورها ذات فاعلية فيها أي إن كل ظاهرة نجد مشاكلة بين ما نتصوره مقوماتها وبين الرموز التي تتألف منها عبارة القانون نعتبرها عينا من الأمور المجهولة التي يصح عليها ذلك القانون. ولذلك كانت صفة القانون الأساسية من حيث هو رمز دال أنه رمز متشاكل ببنية عناصره الموضوعة مع المرموز ببنية عناصره المفروضة Diagramme.

لكن ذلك كله اجتهادات لا يحق لصاحبها أن يزعم لها أكثر مما يزعم لعبارة القانون العلمي من تفسير مؤقت للظاهرة الموضوع وللتشخيص الطبي للمرض. فقد نكتشف أن ما تصورناه عاملا مؤثرا ليس هو كذلك سواء في المرض الذي نطلب تشخيصه أو في الظاهرة التي نطلب قانونها ولا أحد يزعم أن ما عنده من معطيات كاف للحسم في مثل هذه الأمور بالوثوقية التي تجدها

عند عقلانيينا المزعومين. وإذا كان ذلك كذلك في هذه الأمور البسيطة فكيف به في أسرار الوجود الإنساني أو الكوني أعني في ما تهتم به الأديان والفلسفات من قضايا كلية تخص معاني الوجود عامة والوجود الإنساني خاصة؟ **العقلانية ليست هي إذن الموقف الذي يقول بالعقل دون تحديد بل هي بالذات الموقف الذي يقول بالعلم الاجتهادي أعني العقل الذي يعرف حدوده: إنه المعرفة التي تعلم حدودها فلا تؤله الإنسان بإطلاق عقله ومن ثم فهي تؤمن بأن وراء الشاهد غيبا مجهولا لا يدركه الإنسان بعلمه وعمله فيسلم وجهه لرب الغيب والشهادة.**

• طاغوت نخب الأصولية الدينية:

إذا كان الطاغوت العلماني مصدره إطلاق قدرات العقل فإن الطاغوت الأصلاني مصدره نظرية إرث العلماء للأنبياء النظرية التي يضفون بها على علمهم العادي ضربا من العصمة تتنافى مع مفهوم الاجتهاد وهي نظرية حولت إسلام الإنسان وجهه لرب الغيب والشهادة من كونه موقف إيمان عقدي إلى دعوى العلم والعمل بما يتجاوز العقل الإنساني فصار الوريث يرث أكثر مما عند المالك لم يزعم أحد من الأنبياء أنه يعلم الغيب ومن ثم فكلهم علمهم لا يتجاوز عالم الشهادة وهو إذن علم عقلي يغلب عليه وجه الإبداع الحدسي هو ككل إبداع لا يورث[33]. فالحد من سلطان المعرفة العقلية التي يزعم لها أصحابها الإطلاق لا ينبغي أن يؤدي إلى وهم من الجنس المقابل.

لا ينبغي الزعم بأن علماء الدين يرثون من الأنبياء علما يتجاوز عالم الشهادة إلى عالم الغيب فيكاد يصبح العلم الديني من جنس موضوعه أعني الوحي فالإنسان ليس قادرا على علم من جنس آخر غير الجنس الذي يصل إليه بالعقل حتى لو كان نبيا لأن القرآن لا يفتأ يكرر بأن الغيب محجوب حتى عن الرسل. لكن نظرية إرث العلماء للأنبياء أصبحت–وإن بصورة ضمنية عند السنة

على الأقل وهي صريحة عند الشيعة-أساسا لطاغوت الأصولية الديني وتقزيما لملكات الإبداع الإنساني من خلال تقييدها بعلم يزعمه أصحابه من مصدر ثان بديل من العقل هو العلم اللدني في المعرفة الدينية. وتلك هي القضية الجوهرية التي أهملها الفكر الإسلامي عامة وفكر كلا الفيلسوفين اللذين شخصا أدواء الحضارة الإسلامية أدوائها التي آلت بها إلى الانحطاط خاصة:

فسلطة الرمز من صورة العمران حصرت في الرمز الديني الرسمي فاقتضى ذلك إيجابا جعل مضمون التربية مقصورا على العلوم الدينية وأدواتها وسلبا في إلغاء مضمون العلوم الطبيعية وأدواتها وإلغاء كل التجارب العلمية وما يتبعها من تقدم تقني واقتصادي[34].

وسلطة الرمز من مادة العمران حصرت في الرمز الرسمي فاقتضى ذلك إيجابا جعل مضمون الثقافة مقصورا على العلوم المساعدة للعلوم الدينية وإلغاء التجارب الروحية والخلقية أعني كل ما يتعلق بالإبداع الفني والجمالي[35].

وبذلك فقد فقدت الأمة مجالي الإبداع اللذين يمكن أن يعطياها الحيوية الحضارية الدائمة في مجالي النظر والعمل وسلطانيهما وتطبيقاتهما في الرزق والذوق وسلطانيهما. فيكون طغيان نخب الأصولية الدينية متمثلا في قتل البعد الرمزي من صورة العمران ومادته بحصره في ما يجعله أداة مباشرة للوجه الفعلي أعني للحكم والاقتصاد في حدود ما فهموه هم من الشريعة والسنة مهملين كل الغايات التآنسية وأدواتها غير المباشرة التي لا يمكن أن يبدعها إلا الخيال العلمي والفني الخالصين والمطبقين أعني الوظائف التي قتلوها بحصر الرمز في بعده الفقهي.

لكن ضرر الطغيان الثاني أخطر بكثير من الطغيان الأول رغم كون الطغيانين متغاذيين: كلاهما يغذي الثاني ويغتذي منه. فتقزيم الرمز عند الأصولية الدينية جعل فكر المسلمين طاحونة هواء لعلتين:

أولاهما هي أن العلوم الدينية لم يبق منها إلا ما هو أداة للحكم المباشر (السياسة) أو غير المباشر (التربية) وللاقتصاد المباشر (المعاملات) أو غير المباشر (أخلاقيات التعامل) أي الفقه والوعظ.

والثانية هي أن العلوم الأخرى لم يعد لها وجود أصلا. أما الفنون فهي قد مُحيت نهائيا من حياة المسلمين لأنها صارت تعتبر من المدنس وهو ما لم يمنع من استيرادها مثلها مثل العلوم الطبيعية والإنسانية وتطبيقاتها التي لم يُبقوا منها إلا على الأدوات المباشرة للعبادات والمعاملات البدائية. وبذلك فقد تحولت ثورة النقد الفلسفي والعلمي ومحاولات ابن تيمية وابن خلدون باسم التصدي للإفراط الرمزي إلى تفريط قاتل كما بينا. وليس من اليسير تحرير فكرنا من هذا الطاغوت الأخطر من الأول بسبب التصاقه بالجمهور ولكونه مسموعا بخلاف الطاغوت الأول.

ويمكن أن نفعل إذا اعتمدنا طريقتين موجبة تبين دلالة وراثة العلماء للأنبياء ماذا تعني، وسلبية تبين ادعاء أكثر من ذلك ماذا يعني. ولنبدأ بالطريقة الأولى التي هي طريقة لا يمكن أن يجادل فيها إلا من يريد أن يكذب القرآن الكريم فضلا عن الحديث الشريف. فإذا كان القرآن الكريم قد نفى عن خاتم الأنبياء العلم بالغيب فمعنى ذلك أن النبي لا يعلم إلا الشاهد أعني المعلوم المشترك بين البشر. والمعلوم المشترك بين البشر لا يعلم إلا بالمدارك المشتركة بين البشر. ومن ثم فإذا كان العلماء يرثون علما من الأنبياء فهو علمهم بالشاهد أي بالمشترك بين البشر. وكل ما ينتسب إلى الغيب من الوحي نبه القرآن إلى أنه محجوب عن الجميع بمن فيهم الأنبياء ومن ثم فهو قد نفى كل إمكانية لعلمه: مثل وقت الساعة أو طبيعة الروح أو صفات الله أو مقاصد الله من الخلق وخاصة مما يبدو أنه شر.

ولنثنِ بالطريقة الثانية التي ترد القول بالعلم اللدني الذي يزعم البعض أنه من المصطفين من الناس المختصين بعلمه أعني الأولياء والأئمة المعصومين: ويكثر مثل هذا الكلام في الفكر الصوفي والشيعي. فهذا الزعم فضلا عن تنافيه مع نتيجة الطريقة الأولى فيكون مكذبا للقرآن الكريم يقتضي أن يكون الأنبياء دون من يرثهم من الأولياء والأئمة علما، وهو مما لا يقبله عاقل. ذلك أن التصديق بمثل هذه الدعوى يعني التكذيب بختم الوحي التشريعي إنشاء محدثا أو فهما للتشريع السابق بما يتجاوز الفهم الاجتهادي والقول باتصاله في الأولياء والأئمة. وهذا القول قل أن تجد من علماء السنة من يقول به صراحة لكن الغموض في مفهوم الإرث قد يتضمن ما يضمره من علم بالغيب.

والحصيلة التي ننتهي إليها بهذين الطريقين هي أن الأنبياء ليس لهم علم لدني غير ما جاء في القرآن الكريم الذي ينفي عنهم العلم بالغيب يمكن أن يرثه العلماء وأن علمهم لا يختلف في شيء عن العلم الوحيد الممكن للبشر وأن ما يتجاوزون به غيرهم أمران لا يشاركهم فيهما أحد من البشر وهما ليسا من العلم فضلا عن كونهما ليسا مما يقبل الإرث:

فأما الأمر الأول فهو الاصطفاء الإلهي للقيام بدور العين الفعلية للمُثل القرآنية في السلوك والأخلاق وفي الأمانة والصدق تلقيا للرسالة وتبليغا وهذا يعم كل الرسل.

وأما الأمر الثاني وهو خاص بأولي العزم منهم فهو القدرة على تحقيق قيم الرسالة في التاريخ الفعلي وليس مجرد تلقي الرسالة وتبليغها دون تحقيقها.

وما خص الله به محمدا صلى الله عليه وسلم على كل الرسل بمن فيهم غيره من أولي العزم –ولذلك اختير لتبليغ الرسالة الخاتمة والكونية– هو أن الله قد حباه بكل الفضائل العقلية والخلقية نظريا وعمليا لتحقيق العينة النموذج من

الاستراتيجية القرآنية في التاريخ الفعلي[36] وحفظ رسالته من التحريف لأن الكتاب وعد الله بحفظه من كل تحريف إلى يوم الدين وهو وعد يقتضي وجود أمته وجودا يجعلها قادرة على القيام بهذا الحفظ إلى يوم الدين لأن حفظ المشروط يقتضي حفظ الشرط. ولذلك كان القرآن:

نصا نقديا أولا للتحريف ما جعل المسلمين سباقين في ضبط القرآن بعلاج علمي من البداية استعملوا فيها طريقة إجماع المختصين فضلا عن التوثيق المادي[37]

ونصا نقديا ثانيا للتجارب السابقة التي فشلت في تحقيق قيم الرسالة الكونية في التاريخ الفعلي لانعدام شرطيها:

الاجتهاد المعرفي ومعياره التصديق والهيمنة.

والجهاد العملي ومعياره الإصلاح الدائم لتحقيق القيم القرآنية في التاريخ الفعلي لئلا يكون الدين هروبا من الدنيا (الرهبانية) بل جهادا لجعلها مطية الآخرة. والجمع بين الدعوة والدولة هو الشرط الضروري والكافي لتحقيق شروط الاستخلاف في التاريخ الفعلي وأداء الأمانة.



القضية الثانية من المسألة الأولى :
سلطتا الفعل من صورة العمران (الحكم) ومن مادته (الاقتصاد)

مثلما بينا أن العلم بالنخب التي يكلف القرآن الأمة بتوليتها السلطة الرمزية في صورة العمران ومادته يقتضي العلم بالداء الذي يحرف الوظيفة الرمزية منهما أي التربية والثقافة وهو داء يمكن أن نطلق عليه اسم **التحريف النظري وتطبيقاته** فإن العلم بالنخب التي يكلف الله الأمة بتوليتها السلطة الفعلية في صورة العمران ومادته تقتضي كذلك العلم بالداء الذي يصيب الوظيفة الفعلية منهما أي الحكم والاقتصاد ويمكن أن نسمي هذا الداء **بالتحريف العملي وتطبيقاته**.

وإذا كانت النخب الأولى قد انقسمت إلى حزبين باسم ما يزعمونه لمرجعيتهم المعرفية من أصل، أعني العقل أو النقل فإن النخب الثانية تنقسم هي أيضا إلى حزبين باسم ما يزعمونه لمرجعيتهم العملية من أصل، أعني نظام القانون الطبيعي المستثني للقانون الخلقي أو نظام القانون الخلقي المستثني للقانون الطبيعي. فيكون الصدام بين الحزبين اللذين يزعمان الكلام باسم العقل أو باسم النقل في المعرفة له نظير في العمل هو الصدام بين الحزبين اللذين يزعمان الكلام باسم النظام الطبيعي أو باسم النظام الخلقي. ومثلما تكونت أصوليتان متنافيتان هما الأصولية العلمانية والأصولية الدينية في العقائد والنظر فمن المفروض أن تتكون أصوليتان متنافيتان هما الأصولية اليمينية والأصولية اليسارية (بالمعنى الغربي) في الشرائع والعمل.

وإذا كانت نخب الرمز تفسد وتصبح مفسدة بالانتقال من الفعل اللامباشر إلى الفعل المباشر فإن نخب الفعل تفسد وتصبح مفسدة بالعكس أي بالانتقال من الفعل المباشر إلى الفعل اللامباشر والفعل اللامباشر في الحكم والاقتصاد هو الحكم بالرمز والاقتصاد بالرمز والأول هو الدجل والخداع[38] والثاني هو العَجل والمضاربة[39] وكلاهما دال على الجوع الرمزي عند المترفين ويناظره الجوع الفعلي عند المعدمين فتصبح المعمورة تحت وطأة الجوعين. وتلك هي العولمة التي نراهما فيها بالعين المجردة. ويقتضي العكس الأول أن يكون السلطان بيد السوفسطائي والعكس الثاني أن يكون السلطان بيد المضارب. ولما كان السوفسطائي ليس بذي سلطان حقيقي فإن السلطان يصبح بيد المضارب ويكون السوفسطائي في خدمته. والمضارب لا يستمد سلطانه إلا من الاستغلال العام للمنتجين والمستهلكين: منتجي للخيرات الحقيقية التي تسد حاجات الاستعمال ومستهلكيها. وهو يفعل بتوسط الوسطاء بينهما ورئيس الوسطاء هو السوفسطائي الذي يمثل الكمبارس الحاكم في الظاهر والمحكوم في الحقيقة من قبل المضاربين وما يوظفونه من عضاريط للجمع بين العنف والفساد. وينتج هذا النظام وجهي عملة الطغيان الفعلي كما هي الحال في النخب الرمزية التي صارت صاحبة العمل المباشر في بلاد المسلمين.

وعلينا إذن أن نحلل هذين الداءين اللذين يعبران عن فساد وجودي يطرأ على قيام الإنسان بسبب فقدان التوازن بين الفعلي والرمزي في الوظائف العمرانية وانعكاسها على وجدان الأفراد ونفسياتهم أعني التوازن الذي من وظيفة الدين عقدا وشرعا الحفاظ عليه. فطغيان حكم المترفين واقتصادهم علته الجوع الرمزي محركا للفاعلية الفاسدة وتكون الندرة الاختيارية محركا للوجود المريض وهو الوجه الأول من اللامتناهي الفاسد. ولا يمكن لطغيان المترفين أن يحصل من دون أن ينتج طغيان حكم الفقراء واقتصادهم الذي علته الجوع

الفعلي محركا للفاعلية الفاسدة حيث تكون الندرة الاضطرارية محركا للوجود المريض وهو الوجه الثاني من اللامتناهي الفاسد. والوجهان هما وجها انخرام واحد يطرأ على توازن الإنسان الوجودي الذي تعد العولمة الحالية أفضل تعيناته رغم كونه متعينا دائما في التلازم بين الجوعين عندما يستبدان بأي لحظة من لحظات التاريخ الحضاري الإنساني. وتلك اللحظة يصفها القرآن الكريم بكونها لحظة الاستبدال تستبدل حضارة وتستخلف بأخرى لأن انخرام التوازن إذا بلغ درجة معينة يصبح في منظور فلسفة القرآن التاريخية علة الاستبدال لأن علة كل الأدواء فيها تعود إلى المقابلة بين المترفين والمعدمين رمزيا وماديا وغالبا ما يعادي المترفون الحق ويسوِّدون الباطل.

والمعلوم أن ما عندنا نحن المسلمين من هذه الأصوليات الأربع (الرمزيتين والفعليتين) ليس هو إلا نسخا أفسد من أصولها في الحضارة الغالبة أعني مما يقتضيه خضوع الفكر الإنساني في المعرفة والتقويم لمنطق الجدل والصراع الذي علته في المعرفة رد الوجود إلى الإدراك والغيب إلى الشهادة وعلته في العمل رد الخيرات إلى هوى المترفين والواجب إلى الحاصل. ويوحد الردين حصر اللامتناهي في المتناهي والمطلق في النسبي فيكون القانون المسيطر هو قانون الندرة ليس أمام الحاجة الفعلية بل أمام الحاجة الافتراضية لأن الأفق ينحصر في ما يتولد عن الجوعين من أحوال نفسية ووجدانية فلا يرى شيء إلا من خلالها. وتصبح الحاجة الافتراضية للمترفين الجوعى رمزيا هي محرك الفاعلية في الاقتصاد والحكم والتربية والثقافة إلى أن يحرم كل المعدمين الجوعى فعليا من سد حاجتهم ويهدم الكون كله فعليا ورمزيا.

وقبل أن نحلل هذين الداءين فلنبين التوازي البنيوي بينهما وبين الطاغوتين. فالجوع الرمزي يناظر طاغوت الأصولية العلمانية والجوع الفعلي يناظر طاغوت الأصولية الدينية. ويعني ذلك أن الأصولية العلمانية هي أيضا

نتيجة للوجه الأول من اللامتناهي الفاسد: لا فرق بين إطلاق المعرفة العقلية الوهمية بديلا من الحقائق الفعلية في التربية والثقافة وإطلاق العملات بديلا من الخيرات الفعلية في الحكم والاقتصاد. كلاهما تضخم مرضي من جنس الورم السرطاني في كيان الحضارة. وهذا الوجه بطغيانه ينتج ضرورة الوجه الثاني من اللامتناهي الفاسد: إطلاق المعرفة الروحية الوهمية بديلا من الحقائق الفعلية في التربية والثقافة من جنس إطلاق الحاجات المباشرة بديلا من الحاجات اللامباشرة في الحكم والاقتصاد. وهما أيضا تضخم مرضي من جنس الورم السرطاني. فيكون التضخم مربع الوجوه. وبذلك تتحدد مصادر الأدواء كلها فيتعين أصلها في المعادلات التي صغناها في الجزء الثاني من المحاولة (القضية الأولى من المسألة الثانية العلاقة بين الأدوات والغايات تشريح عملية اللحم: غاياتها وأدواتها وعلل فسادها وعلاجها) وذلك على النحو التالي:

الجوع الرمزي: علته فقدان الشروط المباشرة لقيام الإنسان من حيث هو كيان نفسي (القسم الثاني من المعادلة المباشرة) والاستعاضة عنه بالشروط غير المباشرة الزائفة (القسم الثاني من المعادلة غير المباشرة) ويصحبه ضعف في الشروط المباشرة لقيامه من حيث هو كيان عضوي لانعدام الوعي بالجوع العضوي أو بصورة أدق للوعي الغائم بانعدامه الحقيقي حتى وإن تكدس حتى صار فاقدا لمعناه[40]. وهذا هو المميز لنخب المجتمعات التي بلغت الذروة في الحضارة أو حضارة الترف فصارت لا يشبعها عضويا ولا روحيا: إنه المعنى الحقيقي للترف المصحوب بالفرف.

والجوع الفعلي: علته فقدان الشروط المباشرة لقيام الإنسان العضوي (القسم الأول من المعادلة المباشرة) والاستعاضة عنها بالشروط غير المباشرة الزائفة (القسم الأول من المعادلة غير المباشرة) ويصحبه ضعف في الشروط المباشرة لقيامه من حيث هو كيان نفسي لانعدام الوعي بالجوع المعنوي أو بصورة أدق للوعي

الغائم بانعدامه الحقيقي حتى وإن تكدس حتى صار فاقدا لمعناه[41]. وهذا هو المميز لنخب المجتمعات التي ما زالت في القاع من الحضارة أو حضارة الشَّظف فصارت مثل الأولى لا يشبعها شيء عضويا ورمزيا: إنه المعنى الحقيقي لعبادة الفاني و الأكل كما تأكل الأنعام.

وبذلك نفهم أن النوع الثاني من النخب التي توجد في مجتمعات الشظف حيث لا توجد حاجة لطلب المعنى بسبب الإشباع الروحي الزائف وغياب التجارب الروحية الحية رغم ما يبدون من كثرة التعبد والتدين يكون الجميع ماديين حتى النخاع لأنهم ما زالوا دون الحاجة الرمزية العليا التي تصاحب التجارب الروحية السامية كالتي يصفها القرآن الكريم. وهم إذن فاقدون لكل شاهية رمزية حقيقية بسبب الإشباع الزائف. كما أننا نفهم أن النوع الثاني من النخب التي توجد في مجتمعات الترف حيث توجد الحاجة المطلقة لطلب المعنى بسبب الجوع الروحي الزائف يكون الجميع روحانيين حتى النخاع لأنهم تجاوزوا مستوى الحاجة المادية السفلى ففقدوا كل شاهية حيوية بسبب الإشباع المادي الزائف. فتبلغ النخبتان والمجتمعان غاية التقابل ويحدث الصراع الوجودي المطلق الذي يكون فيه الصفان في وضعية الصف المستبدل والصف المستخلف بالمعنى الطبيعي الذي يؤدي إلى ما يؤدي إليه الصراع الطبيعي في عالم الحيوانات: **وتلك هي حالهم المرضية وليست حالهم السوية لذلك وصفها القرآن بالرد إلى أسفل سافلين.**

وهذا التناظر العكسي لا يعني أي مفاضلة بين الحالتين فكلتاهما مرضية أو غير سوية. فالذي فقد الشهوة الحيوية لم يرتفع إلى الحياة الروحية كما قد يتصور البعض لأن الحياة الروحية لا تتحقق بموت الحياة العضوية بل هي عين انشراحها الخلقي ذو المعنى وهو الخُلق الذي يكون به الإنسان متناغما وجه كيانه العضوي مع وجهه النفسي. لذلك أنكر الإسلام الرهبانية إلى حد يقرب من التحريم. وإذن فالرمز الذي استعيض به عن الحياة هنا هو المعنى الذي يكون

فيه الرمز سلبيا أو نفيا للبعد العضوي: وهو بالتحديد رفض إبليس للسجود لما هو من تراب لزعمه أن النار أشرف ولنسيانه النفخة الإلهية في الصلصال. وليس بالصدفة أن هذه الرُّوحانية الزائفة هي مصدر عنف وهمجية لا يكاد يصدقها إلا من فهم طبيعتها: فهو العنف الذي تعوض فيها القوة التكنولوجية القوة العضوية التي تمثل الجوع للشهوة العضوية المفقودة فضلا عن عنف الرهبانية كما يتمثل في الفارس الراهب أو المرابط.

والذي لم يرتفع بعد إلى الشهوة الرمزية ليس داؤه انعدام الشهوة الرمزية التي وصفنا في الحالة الأولى لأنها كما أسلفنا شهوة مرضية. ما يفقده المعدمون بخلاف المترفين هو أيضا ما يفقده المترفون أعني الرمز الروحي الحقيقي الذي هو معنى الحياة العضوية والروحية في آن. ذلك أن التدين الزائف عند المعدمين لا يعبر عن روحانية حقيقية بدليل أن الشعائر لا تثمر عندهم ما بُذرت لأجله. فالصلاة لم تعد عندهم تنهى عن الفحشاء بل هم حولوها إلى عكس القصد منها إذ تراهم حتى وهم في المساجد يتكاذبون ويتخادعون ويتآكلون لحم بعضهم بعضا. وإذن ففي الحالتين لا يكون شفاء الإنسانية إلا بالرسالة التي تحقق التناغم بين مقومات الوجود الإنساني التناغم بين العضوي والرمزي كما تحددهما قيم القرآن وطبقهما الرسول الأكرم في الجماعة التي رباها فضلا عن حياته الشخصية: حياة سوية يتوازن فيها العضوي والروحي بمعنييهما المباشر وغير المباشر.

لذلك كان الثابت في الرسالات بالمعنى القرآني هو تحرير البشرية من هذا المصير الذي يرد الإنسان إلى أسفل سافلين ممثلا بالجوعين من أجل تحقيق الإشباع السوي بفضل التربية القرآنية وذلك بما وضعه من قواعد ومعايير تجعل الحاجة العضوية والحاجة النفسية خاضعتين للقيم الروحية التي تحررهما من هذين الحلين الزائفين أعني وجهي اللامتناهي الزائف. وذلك هو معنى الاستثناء بعد الرد إلى أسفل سافلين. وهو أصل الحصانة الروحية عندما تصبح أخلاقا

فعلية للأمة أفرادا وجماعات فيكون عين العروة الوثقى التي عرَّفها القرآن في الآية 256 «من البقرة» بكونها ما يصل إليه الإنسان بعد أن يكفر بالطاغوت (السلطانين الزائفين البديلين من الحاجات الحقيقية) ويؤمن بالله.



المسألة الثانية :
العقد الأفقي أو التشريع المباشر وعلاقته بالميثاق، وفيها ثلاث قضايا

تمهيد:

حان الآن وقت الكلام على الزوج الإطاري الحضاري -السلم والدورة- الأكثر تعقيدا من الزوج الإطاري الطبيعي -المكان والزمان- بعد أن استكملنا الكلام في ما يطرأ على فاعلية الفواعل القيمية واللواحم بتوسط أصناف النخب من أدواء تجعله المحدد الرئيسي لكل مسار تاريخي ومصير إنساني[42]. وإذا كان الوجه الأول من إطار الوظائف التي تؤديها الفواعل القيمية أعني المكان (مسألة المكان والزمان =إطار الفواعل القيمية الذي يغلب عليه البعد الطبيعي) يسير التحديد بالقياس إلى الزمان كما بينا في الجزء الثاني (المسألة الأولى القضية الثانية) فإن اليسر ينعكس في الدورة والسلَّم (إطار الفواعل القيمية الذي يغلب عليه البعد التاريخي) فيكون السلم أعسر من الدورة تحديدا. فالسلم بعسر الزمان في التحديد والدورة بيسر المكان. والإطار الطبيعي -المكان والزمان- أيسر فهما من الإطار الحضاري-السلم والدورة- لعمل الفواعل وهو ييسر فهم الدورة أكبر مما ييسر فهم السلم. وفعل السلم يحدد تعبيد الدورة بوجهيها (بين الناس ثم بينهم وبين الطبيعة) تعبيد فعل الزمان للمكان (بمعنييه بين الناس ثم بينهم وبين الطبيعة) في وجود الإنسان الطبيعي والتاريخي: ذلك أن الفعل التاريخي خلال الزمان وبمنطق التراتب السلمي يحددان تنظيم الدورة واستعمار المكان.

وقد تمكنا من تحديد الإطار المكاني الزماني لفعل اللواحم فعلها الكوني في تاريخ البشرية كلها (راجع الجزء الثاني) بفضل المطابقة بين نزول الروح وعروجه إذ هو يعرج مع الملائكة رمزا لبداية الحساب وتحقق الشريعة[43] التي غايتها توحيد الإنسانية حول القيم القرآنية فأولنا بها رمز سفينة نوح معتبرين هذا الإطار الزماني ممتدا على كل التاريخ الإنساني وليس مقصورا على البداية التاريخية الاصطلاحية للإسلام في شكله الخاتم لأن الرسالة القرآنية هي البداية من حيث هي فطرة كونية وهي الغاية من حيث هي الوعي الكوني بتلك الفطرة الكونية ومن ثم من حيث تحقيقها الفعلي في التاريخ. وذلك هو تمام الاستخلاف ووحدة الإنسانية حول قيم القرآن أعني مسؤولية المسلمين في المستقبل ليتحقق معنى الشهادة على الناس. فهذا الإطار هو تاريخ التدرج في تحقيق الخلافة لقيم الرسالة التي هي عين أدائه الأمانة. وقد رأينا أن هذا التدرج يقاس بمقادير فلكية كما يرمز إلى ذلك رمز مكث نوح بين قومه كما حاولنا فهمه. لذلك فتحقيق قيم الرسالة يقتضي أريحية كبرى تغني عن التلهف والعجلة ويؤسس لسياسة الصبر والتسامح التي يُدعى الأنبياء لاستعمالها في التبليغ كما يتبين من الكثير من آيات القرآن الكريم[44].

القضية الأولى: مقومات العقد

والقضية الأولى التي علينا علاجها الآن هي تحديد طبيعة مبدأ السلَّم الذي يحدد شكل الدورة أو طبيعة المؤسسة التي تترجم اللواحم ترجمة تمكن الفواعل القيمية من العمل بمقتضى تقاسم الأعمال والأدوار والمنازل في الفضاء الاجتماعي فتمسك بنظام الجماعة ما هي وكيف تصلح وكيف تفسد، إذ إن النخب التي درسنا دورها ليست هي إلا رأس جبل الجليد. فالسلم هو منظومة المنازل والأدوار التي يتراتب بمقتضاها الناس في الجماعة وفي الدورة ويغلب على تحديدها بعد التاريخ وشرط التكليف أعني الإرادة الحرة والراشدة التي عرفها القرآن بمفهوم الميثاق والعقد بالمقابل مع شرط التسخير أعني الضرورة المكرهة وغير الواعية رغم أنها تتجمد فتكاد تصبح من الضرورات الطبيعية وبفضل هذا التراتب تتكون المؤسسات التي تمثل ما يناظر الكيان العضوي في الظاهرات الحية والذي يعمل وكأن الأفراد في تراتبهم فيه أعضاء كيان حي ذي فعل مختلف عن فعل أعضائه إذا أخذناهم فرادى[45].

فلنحاول الآن النظر في المؤسسات التي يحدد القرآن الكريم معاييرها لتكون كفيلة بتحقيق شروط الاستخلاف الأفضل من حيث هو مستند إلى الفعل المختار ليكون مناط تقدير الكسب الإنساني في ميزان يوم الدين أعني مقدار الاجتهاد والجهاد في أداء الأمانة التي قبلها الإنسان ورفضتها الجبال. فهذه المؤسسات ينبغي أن تكون فطرية ثابتة من حيث الوظائف وتاريخية ومتغيرة من حيث الأعضاء المحققة لتلك الوظائف فتعتمد في تكوين الأعضاء المحققة

للوظائف على ما يتضمنه كيان الإنسان الفردي والجمعي من لواحم إرادية وواعية مستعدة لأن تكون في خدمة الرسالة بفضل ترجمتها إلى أنظمة يبدعها الإنسان باجتهاده وجهاده بمقتضى كون الإنسان مكلفا وليس مسخرا.

والجامع بين كل هذه المؤسسات التي هي من صنع الحضارة الإنسانية وليست أعضاء عضوية أنتجتها الطبيعة يمكن إرجاع كل مبادئه إلى مبدأ واحد تحدده نظرية التحام ذي طبيعة مزيج بين الالتحام العصبي والالتحام التعاقدي الضمني (هو أصل الشرائع الضمنية) أو التعاقد الصريح (أصل الشرائع الصريحة) بمستوييه المحدد لإطار عمل الفواعل القيمية في الجماعة وقواعده ومعاييره سواء كانت الفواعل من الجنس الحيوي أو من الجنس الرمزي وذلك هو التشريع الإنساني المحقق للقيم في التاريخ جمعا بين التشريع القصدي وغير القصدي منه في مجالات التقويم الخمسة بمستوييها الحيوي والرمزي وبمرحلتي العملية التوحيدية الخاصة بالأمة البذرة[46] والتي تعم الإنسانية ككل.

ودراسة هذا الإطار الثاني الإطار الحضاري المؤلف من حيزي السلم والدورة -بعد الإطار الطبيعي المؤلف من المكان والزمان الذي درسناه في الجزء الثاني-لعمل الفواعل القيمية من حيث هما وصل الحضاري بالطبيعي يقتضيان فهم نظرية العصبية صعودا من الطبيعي إلى الحضاري (أصل التاريخ الطبيعي ذو الصلة بالتاريخ الخلقي) ونظرية العقد نزولا من الحضاري إلى الطبيعي (أصل التاريخ الخلقي ذو الصلة بالتاريخ الطبيعي) نظريتيهما المطابقتين لما يمكن استنباطه من آي القرآن الكريم استئناسا بمحاولة ابن خلدون الفلسفية حتى وإن كان التحديد التصوري لهذه العناصر لم يتحقق بالقدر الكافي في «مقدمته»[47]. وتلك هي السبيل إلى فهم الحاصل الفعلي في التاريخ الذي تتنوع فيه العصبيات والعقود إلى خمس درجات تقتضيها أدوار الفواعل القيمية. وهو ما يبين صحة النظرية القرآنية.

وقد أسلفنا في أولى قضيتي المسألة الأولى من الجزء الثاني أن نظرية العصبية بمعناها الملازم للشرعية وليس بمعناها العضوي تؤدي دورا كبيرا في تفسير ديناميةِ العمران والنقلة من الأمة إلى الإنسانية إذا فهمت على حقيقتها كما يتكلم عليها القرآن في أولى آيات النساء وكما فهمها ابن خلدون وليس كما أول المستعجلون نظريته ظلما وعدوانا على فكره. فالعصبية الغاية هي العصبية العقدية الكونية وهي الالتحام بمفعول عقيدة الوحدانية الإلهية والوحدة البشرية: **إنها عصبية العقيدة وليست عصبية الدم**. وقد بينا أن للعصبية القرآنية جنسين لكل منهما مستويان.

والجنس الأول هو جنس عصبية الأرحام ومستوياها هما الرحم العضوي (الآباء) والرحم العقدي (وحدة البشرية).

وجنس عصبية العقود أو العقائد (ابن خلدون يستعمل الكلمتين) ومستوياها هما عقد الحكم العقلي لرعاية المصلحة الدنيوية (الوحدة المدنية) وعقد الحكم الديني لرعاية المصلحتين الدنيوية والأخروية (الوحدة العقدية).

ويتحد الكل في جنس موحد: هو المبدأ الموحد الذي يجمع بين الأمرين بهذه العلاقة الروحية التي تصل بين المتَّقَيْن و المُسَّاءل بهما[48] أو الرقابة الإلهية التي ورد ذكرها في نص الآية.

ذلك أن نظرية العصبية ونظرية العقد بين الحاكم والمحكوم يجمع بينهما نظرية أعم هي نظرية اللحم الشرعي أو الشرعية العقدية بين البشر بوصفها تحريرا للبشرية من وهمين أسسا للتحريف في التاريخ الروحي للإنسانية الوهمين اللذين أشرنا إليهما سابقا أعني **وهْم اللحم الطبيعي الخالص ووهْم اللحم الخلقي الخالص**. فالعصبية الخالصة والعقد الخالص كلاهما غير موجود إلا وجود المفهوم الحد أو الأفق المتمم لفاعلية الأشكال الثلاثة الموالية وكلها أمزجة مؤلفة من المبدأين وليست بسائط. فأما المفهوم الحد الأول فهو حد يرغب الناس عنه (العصبية الطبيعية الخالصة لأنها مفضية للهرج بلغة ابن خلدون). وأما المفهوم

الحد الثاني فهو حدّ يرغب الناس فيه (العقد الخلقي الخالص وهو كذلك مفض للهرج بلغة ابن خلدون لأنه «يتوبي» فيؤدي إلى التعلق بالأوهام). والموجود الفعلي من الروابط المحققة للألفة بين البشر في العمران خلال التاريخ الإنساني هو الروابط المؤلفة من الطبيعي والخلقي ولها ثلاثة أصناف سواء كانت إرادية أو غير إرادية.

فأما الصنف الأوسط وهو أفضلها فيتساوى فيه حضور العاملَين الطبيعي والخلقي لأن كلا العاملين يتضمن الثاني إما كبداية أو كغاية. وأما الاثنان الآخران فهما مثل الحد الأوسط مزاج من الطبيعي والخلقي لكن أحدهما يغلب عليه الطبيعي والثاني يغلب عليه الخلقي. فالأوسط يحقق التوازن بين الحدين الطبيعي والخلقي والآخران أي الأول والأخير يكونان بتغليب أحدهما على الآخر إما الخلقي على الطبيعي أو الطبيعي على الخلقي.[49] وسعي الإنسان السوي هو محاولة الاقتراب من الحد الأوسط ما استطاع إلى ذلك سبيلا. لكن الحدين الأقصيين أي العصبية الطبيعية والعصبية الخلقية الخالصتين يبقيان فاعلين بما فيهما من قوة الجذب والدفع التصوريين رغم عدم وجودهما الفعلي كقوة ناظمة للعمران إذ هما تفسدانه إذا غلبتا عليه:

فالطبيعي الخالص مفهوم سلبي لأنه يعني أننا نزعنا عن الطبيعة كل دلالة خلقية وهو ما لا نقبل به رغم أن القائلين بالعلمانية يتصورون الوجه الخلقي من العالم من أوهام الإنسان ويتصورون التحرر منه جوهر العلمنة (نزع القدسية بمعناه عند «ماكس فيبر»).

والخلقي الخالص مفهوم سلبي كذلك، لأنه يعني أننا نزعنا عن الخلقي كل صلة بالطبيعي رغم أن القائلين بنقيض العلمانية يتصورون الوجه الطبيعي من الأخلاق من شرور الإنسان ويتصورون التحرر منها جوهر الروحنة (الرهبنة التي يعتبرها القرآن مصدر الفسق).

ولو صدق الوهم الأول لكان الإنسان مجرد كائن مادي ومستغنيا عن الأخلاق وهو ما ينتهي إليه المنظور الدارويني الذي يجعله خاضعا لقانون التاريخ الطبيعي. ولو صدق الوهم الثاني لكان الإنسان مجرد كائن روحي ومستغنيا عن الطبيعة وهو ما يحاوله المتصوف الذي يريد أن يلغي رمز بعده الطبيعي أو البدن. وإذن فهذان الحدان هما مصدر الفصام العلماني بين حياتين عامة وخاصة وبين نظامين سياسي وروحي وهما مصدر فلسفة التاريخ التشاؤمية ونظرية التنافي بين الدين والدنيا نفيا لأحدهما باسم الآخر كما يمكن أن نرمز إلى ذلك بما يسميه نيتشة «قَلْبَ القِيَم» انتقالا من الأفلاطونية إلى النيتشوية.

تلك هي أصناف العقود والعقائد التي تنتظم بها الحياة الإنسانية ببعدها السياسي والروحي والدنيوي والأخروي. والثلاثة الوسطى التي لها الوجود الفعلي لتأليفها بين الحدين هي المعتبرة في فهم ما يحصل بشرط عدم إغفال حدي الأفق الأشمل حديه اللذين يتحرر الإنسان منهما بفضل الاجتهاد للعلم والجهاد للعمل وكل مجتمع يلغي هذين الهامشين يفقد دورهما المحرك تحريك المنبه للحدين الأقصيين المؤطرين للوجود السوي من خارجه[50]. فالقرآن الكريم يحذر منهما في الكثير من آياته لأن أحدهما هو عين مطلق الوهم المرغوب عنه رغبة تؤدي إلى السقوط في الحرب الأهلية والقانون الطبيعي (التصور الدارويني)[51]. والثاني هو عين مطلق الوهم المرغوب فيه (التصور الصوفي) رغبة تلغي الوجود الجمعي من أصله فضلا عن السلم الأهلية والقانون الخلقي: تحريم الغلو في الدين والرهبانية التي هي في القرآن مرتع الفسق[52].

لذلك فهذان الحدان ليسا أقل تأثيرا منها لأنهما متممان لفاعلية الأشكال الموجودة بالفعل. فإذا اعتبرنا المصلحة العاجلة أو الدنيوية هي غاية الطبيعي والمصلحة الآجلة أو الأخروية هي غاية الخلقي أمكن أن نترجم المعادلة بالصورة التالية: خمسة أصناف اثنان منها يمكن أن نعتبرهما فرضيتين عقليتين أو فرضيتين

دينيتين لتعديل العمران بمثال نظري لحد ما ينبغي تجنبه ولحد ما ينبغي السعي إليه. ولولا هذان الحدان لما كان للتشريع معنى إذ هو معنى الأمر بالمعروف أو بيان حد ما ينبغي السعي إليه والنهي عن المنكر أو بيان ما ينبغي تجنبه. ويمكن أن نصف أحد هذين الشكلين الفرضيين بكونه مفْرطا في الخلقي ومفرِّطا في الطبيعي إلى حد الغائه ونفي كل إمكان لتحقيقه بالفعل وجعله مجرد مثال أعلى في الأذهان. كما يمكن أن نصف الثاني بكونه مفْرطا في الطبيعي ومفرِّطا في الخلقي إلى حد إلغائه وجعله خروجا من الإنسانية وسقوطا في الحياة البهيمية كما يحصل في الحروب وهذان هما المرضان اللذان أشرنا إليهما عند كلامنا على القيم السلبية في البداية (نفي الدنيا باسم الدين) وفي الغاية (نفي الدين باسم الدنيا) وكلاهما تحريف يسعى الإسلام إلى تحرير الإنسانية منه ليس بالتوسط بينهما لأن السوي ليس توسطا بين مرضين بل هو أمر حقيقي ليس فيه شيء منهما.

والأصناف الثلاثة الوسيطة بينهما تقبل كذلك الفهم العقلي أو الديني لتطابق العقل والدين عند تخلص الفواعل القيمية من التفريط والإفراط المتلازمين لمجرد كونهما ينتجان منطقا جدليا وينتجان عنه فلا يعملان إلا بالتنافي الدائم عند من يقرأ التاريخ الإنساني بهما ويعتبرهما منطقه الفعلي كما هي الحال في فلسفة التاريخ الهيجلية والماركسية. أما الوسط بمعنى الوسط المتحرر منهما كليهما لا بمعنى الجامع بين عيوبهما فهو الذي يحقق التطابق التام بين الوجهين: التوسط في العاجل الطبيعي ممثلا للدنيا والآجل الخلقي ممثلا للأخرى والفعل بمقتضى العاملين معا هو الديني وهو العقلي في الوقت نفسه كما في الحكمة الخالدة بوجوب أن يعمل الإنسان لدنياه كأنه يعيش أبدا ويعمل لأخراه كأنه يموت غدا.

• صلة نظرية العقد الأفقية بنظرية الميثاق العمودية :

مفهوم الميثاق والعهد من المفاهيم التأسيسية في القرآن الكريم وطبيعة العلاقة بهذا المفهوم هي التي تحدد علل الاستخلاف والاستبدال للأمم المتوالية في التاريخ الإنساني. ولهذا المفهوم اتجاهان بحسب طبيعة المتعاقدين: أفقي بين البشر ويغلب عليه ميزان الظلم وعمودي بين المخلوقات والخالق وهو عين ميزان العدل عند المؤمنين. وقد يعتبره من لا يؤمن من علامات الجور كما في رأي المتكلمين على الشر في العالم والمستنتجين منه القول بالدهرية (أعني الضرورة والصدفة) للتناقض بين الألوهية والنقص. ويوجد وسطان بينهما أولهما هو السعي إلى إصلاح العقد الإنساني الذي يمثل ميزان العدل وذلك هو مفهوم التحرر من التحريف والثاني هو عكسه وهو إفساد الميثاق بميزان الظلم وذلك هو مفهوم التحريف. الذي يخفي طغيان الإنسان بادعاء الحكم باسم الله.

وهذان الوسطان لهما طبيعة ذات وجوه تحررها من التثليث الجدلي الذي يعتبر قانون الصراع الحاكم في التاريخ الطبيعي حاكما للتاريخ الإنساني أيضا بحيث إن العقدين الحدين ليس لهما وجود منفصل عن الوسطين بينهما بل هما قائمان في الوسطين في صورتيهما الصحيحة أو المحرفة. فالعقد الوسط هو عقد بين طرفيه يستند إلى عقدين متماثلين بين كلا الطرفين وطرف ثالث حقيقي أو وهمي له صلة واحدة بكل منهما دون تمييز كما يقتضي مفهوم الحَكَم بين الطرفين وإلى عقد بين العقد نفسه من حيث هو مؤسسة عقدية وهذا الحَكَم من حيث هو ضامن التعاقد والمحدد لطبيعته ومعاييره ومن ثم فهو أصل مشروعيته. فيكون العقد المناظر للعصبية في عملية اللحام وحدة هذه العناصر الأربعة التي ميزنا بينها: **العقد بين الطرفين والعقدين بين الضامن والطرفين والعقد بين الضامن ومؤسسة التعاقد ثم وحدة المؤسسة التعاقدية في العمران الإنساني.**

وينتج عن ذلك جنس العقد أعني أصل التعاقد وطبيعته في أي شريعة معينة وضعية كانت أو شرعية[53]. فلو حللنا مقومات أي عقد من العقود التي يحددها القانون المدني الوضعي مثلا لرأينا أنه يجعل الطرفين المتعاقدين مشرعين للعقد. لكنه يضع حدودا وشروطا عامة للتعاقد لا يمكن لتشريعهما أن يخرج عنها كمبدأ التوازن بين حقوق الطرفين والتزاماتهما. وعلة ذلك أن القانون الوضعي ينطلق من علاقة تعاقدية بين المشرع والمواطن تحدد تصور المتعاقدين وهو في الحقيقة عقد بين أصل القانون عامة وكل متعاقد أي إن له علاقة بطرفي العقد. لكن هذه العلاقة ليست واحدة في القانون الوضعي لأنها رهينة المنازل والأدوار بخلاف ما عليه الشأن في العقد مع أصل الشرعية الإلهية حيث يتساوى الجميع في العبودية لله ولا وجود لمنازل إلا ما تحدده التقوى لا غير وهو ما يعني أن المؤمن هو الذي يحدد منزلته أمام ربه (وقد يكون القانون الوضعي يراهما متساويين إذا طبق مبدأ الشرع أو غير متساويين إذا خضع لدرجات التطور الخلقي للعلاقات البشرية). وجملة ذلك تمثل مقومات العقد في تلك الشريعة الوضعية.

ولنأخذ العقد الشرعي بالمقارنة مع العقد الوضعي:

فبيّن أن المتعاقدين يمكن أن يصوغا التعاقد لكونهما حرين ومكلفين.

وأن علاقة الله بطرفي العقد علاقة واحدة بلا تمييز وهو عقد بين الله وكلا المتعاقدين لأن العلاقة بين المؤمن والله علاقة شخصية لا صلة لها بغيرهما (وهو ما يخلو منه التشريع الوضعي لأن الشارع هو في الحقيقة أحد طرفي العقد الشامل)[54].

وأن العقد ينبغي أن يكون متناسقا في الشاهد مع منظومة المؤسسات التعاقدية أعني جوهر السلطة التي هي ذات وجهين سياسي وتربوي.

وأن تناسق عالم الشهادة في التشريع الديني يُعتبر توقيفيا عند المؤمن لأنه يؤمن بأنه تناسق لا يقتصر على محددات الشهادة بل هو يضيف محددات الغيب (وهو ما يخلو منه التشريع الوضعي) وذلك هو الوجه التعبدي من العقود الشرعية[55].

واجتماع ذلك كله هو مقومات العقد عامة بما في ذلك عقد النكاح مثلا في الشريعة الإسلامية أي إن أي واحد من هذه المقومات يقع الإخلال به يترتب عليه فساد العقد.



القضية الثانية: مسألة العبودية

أما العبودية لغير الله -وهي نقيض مفهوم العلاقة التعاقدية لأن أحد طرفيها ليس حرا- فهي منزلة اجتماعية وليست منزلة وجودية[56]. ولذلك فهي ليست حجة ضد المبدأ العام الوارد في الشرط الأول للتعاقد. فالعبودية الوجودية هي الوحيدة -لو صح وجودها- التي يمكن أن تلغيه وإذن فهي أمر لا يتصور وجوده. لذلك فنحن نعتقد أنها لا وجود لها في أي لحظة من لحظات التاريخ الإنساني حتى في حالة سلطان العنف المطلق والقانون الطبيعي الفاعلين في حالات الحروب. وحتى لو سلمنا بها في هذه الحالة فهي بمقتضى طبعها تمثل حالات الاستثناء الذي يؤيد القاعدة. والعبودية التي عرفها التاريخ عبودية نسبية إلى سلطان القوة الاقتصادية والذوقية في المجتمعات البشرية[57].

ولنا على ذلك دليلان لا يمكن دفعهما. فبالنسبة إلى العبودية في الشرائع الوضعية لم يكن العبد معتبرا غير مسؤول عن أفعاله فيعاقبه سيده مثلا إذا أجرم بل كان مسؤولا مسؤولية جنائية. ولو صحت نظرية أرسطو في العبودية لكانت العبودية مقصورة على البله وفاقدي الرشد لعاهة عقلية أي كل الذين لا يحسنون التصرف منٍ دون آمر خارجي فتكون العبودية عندئذ غير ذات فائدة[58] لأن العبد إذا كان كلاًّ بمعنى العجز الفكري والإرادي كالمتخلف الذهني يصبح عبئا على صاحبه وليس مساعدا له.

أما بالنسبة إلى العبودية في الشريعة الإسلامية فإن أمرها أوضح إيجابا وسلبا وهي غير مقصورة على العجز الخِلقي بل العجز الخُلقي الناتج عن طغيان من

بيده الأمر والنهي في الرزق والذوق. ولنبدأ بالسلب. فالشريعة الإسلامية خففت المسؤولية الجنائية على العبيد بهذا المعنى ما داموا مستعبَدين لأنها لا تعتبرهم أحرارا في ما يصدر عنهم بأمر مالكي إرادتهم بل تحمل المسؤولية لصاحب الأمر والنهي وليس للمأمور أو المنهي دون أن تستثنيه منها بسبب عدم إقدامه على تحقيق شروط تحرره من علل فقدان الإرادة: في مجال الرزق والذوق وفي مجال سلطانيهما عليه سلطانهما الذي صار بيد غيره. ويكفي مثالا على ذلك النهي عن استخدان الجواري أو إجبارهن على البغاء[59]. لكنها إيجابا جعلت من تحريرهم الكفارة الأولى التي ينبغي العمل بها عند المالكين للعبيد مع العلم بعسر ذلك حتى اعتبرها القرآن العقبة الكبرى لأن فيها عاملين خطيرين: من يفك الرقبة يتحرر من سلطان المال عليه ويسهم في زيادة المنافسين على منزلة الأحرار!

والجامع بين هذين الوجهين هو أن منزلة الإنسان الوجودية واحدة فلا يميز فيها القرآن بين الحر والعبد ولا بين المرأة والرجل ولا بين الأسود والأبيض ولا حتى بين الأديان والمذاهب بل هي منزلة الإنسان من حيث هو إنسان أعني أنه مكلف ومستخلف وهو الوحيد المسؤول عن تحقيق شروط الأهلية للتكليف والخلافة. والعبيد حتى قبل تحريرهم الذي هو غاية يسعى إليها التكفير عن الذنوب بسبب كثرتها بين أصحاب العبيد. والعبيد مطالبون بالعبادات والالتزامات الشرعية نفسها ويحاسبون على أفعالهم سلبا وإيجابا بالمساواة الكاملة مع الأحرار لأنهم في نظر الله أحرار لمجرد كونهم بشرا. وقد حدد القرآن حلا وسطا لامتناع التحرير المطلق من العبودية بمعناها الشامل الذي أشرنا إليه رغم أن الكفارات والتطوع يمكن أن يساعد في الإقلال منها فضلا عن شروط التعامل الأخوي بين العبد ورب أدوات الاستعباد.

ومعنى ذلك أنه أخضع العلاقة بين السيد وربه للعلاقة بين العبد وربه أعني علاقة المساواة بينهما عنده في مراعاة حدود الله وعدم العدوان عليها إذ كل منهما عبد لله. وذلك نوع من مشروع العقد الإلزامي بينهما حتى وإن لم يحصل بينهما تعاقد حر لعدم توفر الشرط في أحد الطرفين. وتلك هي دلالة تدخل العقد العمودي بين الله وعبيده ليعوض غياب شروط العقد الأفقي السوي بين السيد ورب أدوات استعباده ومثله بين القوي والضعيف والغني والفقير والذكي والغبي والعالم والجاهل إلخ... ولأن العبودية بهذا المعنى العام أمر غير قابل للزوال تَرَكَّزَ الحل على البديل من امتناع شروط العقد السوي حتى تعمل الفواعل القيمية بين الحر (=القادر) والعبد (=الكَلّ) الفواعل التي تحرر الإنسانية من تحريف الفطرة لئلا يزعم البعض أن البداية هي الخطيئة والشر بدل من أن تكون الاجتباء والخير.



القضية الأخيرة: تقدم الخير على الشر في الوجود الإنساني

ونحن بهذا البحث في اللواحم نسعى إلى بيان خطأ فلسفة التاريخ التي تعتبر بدايته الخطيئة والشر في صيغتها النهائية التي يعتبر القرآن الكريم أصلها تحريفا للفطرة: إنها الصيغية الكنطية التي يترتب عليها القول بالداروينة مصدرا قائما في البدء وبالتاريخ سعيا للتخلص منه فيكون الخير طارئا والشر أصلا كما يتبين من كتابه:«الدين في حدود العقل بمجرده». وهي عينها الصيغة التي تنتهي إليها من منطلق الأساس الملتوسي: لذلك فهي تعتبر عندنا مآلا لانحراف المصدر بدلا من كونها مصدرا:« ينبغي للمرء أن يخرج من الحالة الطبيعية التي يتبع فيها كل إنسان هواه وأن يتحد مع جميع الآخرين (الذين لا يستطيع أن يتجنب الوقوع في التفاعل معهم) فيخضع لوازع قانوني خارجي عام يدخل بمقتضاه في حالة يكون فيها لكل أحد اعتراف بما له بتحديد قانوني وقسط كاف من السلطة أعني أنه ينبغي أن ينضم إلى وضعية مدنية في كل الأمور»[60].

لو كان الإنسان يبدأ من وضعية طبيعية أصلية فيتصرف كما يملي عليه هواه لاستحال أن تبدأ الحياة الاجتماعية أصلا فضلا عن أن تنمو فينتقل الناس إلى الحياة المدنية ليحققوا القيم الفاضلة. كما أنه لو كان سائرا إلى الشر في الغاية لامتنع أن يبقى خير بعد كل ما حصل في التاريخ. مجرد وجود الشر مشروط بتقدم الخير عليه بداية وغاية. ولذلك قال الله جل وعلا: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [التين:4-6] وحتى يقع الجمع بين التوجهين من الخير وإليه

فيكون البداية والغاية يأتي بعد الرد إلى أسفل سافلين الاستثناء من الخسر في «سورة العصر»: فتقدم السوي على المحرف بداية وغاية يقتضي تلازم التحريف الراد إلى أسفل سافلين مع التصويب المحقق للاستثناء منه هما السنة السوية في الحياة البشرية وليس العكس.

وإذن فالتحرر من التحريف يجعل الخير هو البداية ويجعله هو الغاية. وهذه النظرة تنطلق من اجتباء آدم وحواء وغفران الله لهما ما تقدم من ذنبهما وما تأخر لأنهما أتما كلمات ربهما تصويبا للتحريف القائل بالخطيئة الموروثة وما تؤول إليه من نظرة تشاؤمية تجعل مستقبل الإنسانية أكثر سوادا من هذا الماضي المزعوم بادئا بالخطيئة. ولذلك فهو مناف للمالتوسية والداروينية. وليس الخير مجرد مثال في الأذهان نسعى إليه فحسب بل هو مصدر حقيقي في الأعيان نتطلق منه لأن شروط وجود الخير متحققة فعلا كما في الآية الأولى من «النساء» التي بنينا عليها هذه المقدمة.

وطبعا فالنظرية التي يعرضها كنط هنا (وهي نظرية تأسست في القرنين السابع عشر والثامن عشر وتشبه نظرية المواضعة في اللغة من جعلها ما هو مشروط بها شرطا فيها)[61] لا تصح على بداية البشرية فحسب بل على مآلها إذا اعتقدت أن بدايتها كانت بهذه الصورة فتكون العلاقة التعاقدية ليست أمرا في طبيعة الإنسان بل هي خروج عن الطبيعة الإنسانية وهو خروج لا نفهم مصدره ما هو إذا كان ليس طبيعيا ولا يناقض قولنا: إن العلاقة التعاقدية من طبيعة الإنسان قولنا: إن القيم ليست ذاتية للأشياء بل هو يؤكدها إذ إن الأمر يتعلق بفعل التقويم وليس بالقيم فضلا عن كون القيم لو كانت ذاتية لصح ألا يكون الإنسان منطلقا منها بل واصل إليها بتدرج معرفته. وهذه النظرية التي تنطلق من اعتبار البداية شريرة والخير طارئًا تجعل الخير غير طبيعي بل هي تعتبره وضعيا بإطلاق دون أن تبيِّن مصدر الطفرة الكيفية التي جعلته يطرأ. وأهم الأدلة القاطعة

على فساد هذه النظرية ما شابها من أخطاء سنكتفي بذكر أكثرها وضوحا نختم به الكلام على هذه القضية:

فأول الأخطاء: هو الكلام على العلاقات التأسيسية للحياة الجماعية على أنها علاقات بين الأفراد وهو أمر يعني أن هذه النظرية تغفل حقيقة تاريخية لا ينازع فيها عالم جدير بالاحترام. فالفرد المنفصل عن الجماعة لا يكون أصلا لبعض أجناس الجماعات الثانوية إلا بعد أن يكون حصيلة متأخرة للجماعات الأولية في العمران البشري. ومن ثم فهو لا يمكن أن يكون بداية تتأسس عليها نظرية الحقوق. إنما الحقوق في البدء كانت حقوق جماعات وليست حقوق أفراد. والجماعات الأصلية المتقدمة هي التي تضع الحقوق التي يمكن أن تصبح مؤسسة لجماعات ثانوية تأسيسها للفردية القانونية التي تختلف تماما عن الفردية العضوية[62].

وثاني الأخطاء: هو الكلام على عقد صريح وذي شكل محدد. والجميع يعلم بداهة أن العقد بين الناس موجود ما وجد الناس وهو يبدأ ضمنيا وغير محدد البنود بدقة شكلية لأن العقود هي بالأساس تفاهمات عرفية تحكمها التقاليد التي تتخلق بالتدريج وهي جزء من الأخلاق العامة كما هي الحال في الشعوب البدائية إلى الآن. ويصح هذا على جميع أفعال البشر بل وعلى فعل أداة التفاهم بينهم. فاللغة مشروطة بتعاقد عرفي يجعل التفاهم ممكنا دون أن توجد قوانين صريحة ولا محاكم تفصل بين المتحاورين. ثم تأتي بعد ذلك علوم اللسان لتكون لغة ما بعدية يمكن بفضلها فصل النزاعات الدلالية بين المستعملين لما تصبح اللغة وعاء لأمور معقدة قد تقتضي احتكاما لمن هم أعلم باللغة لكون النشاط اللساني صار أرقى. لكنه رغم رقيه يبقى مشروطا بالدرجة السابقة وليس شارطا لها ومن ثم فلا يمكن أن يكون متقدما عليها تقدم الشرط على المشروط.

وثالث **الأخطاء**: هو الظن بأن العقد إن صح وجوده فهو عقد ثنائي بين طرفين في حين أنه ينبغي أن يكون مخمس الأطراف كما بينا في تحليلنا السابق. فلا بد من الطرفين المتعاقدين والضامن للعقد والعلاقة بينه وبين المتعاقدين فضلا عن الطرفين المستبعدين من العقد الملازمين لكل تعاقد مشروط بالتنافس على موضوعه. لكن النظرية تضع الضامن مشروطا بما هو شرط فيه. فالجماعة هي الضامنة للعقد حتى في القانون الوضعي وليس العكس. والمعلوم أن كل طرف من أطراف العقد عندما يعقد مع الطرف الثاني يشهد الجماعة الضامنة ويستثني بذلك أطرافا أخرى وأقلها طرفان آخران: كما يتبين من مثال عقد البيع الذي يكون فيه الشاري هو صاحب آخر عرض أنجز لأن فيه تجاوزا لما تقدم عليه من العروض وكان يمكن ألا ينجز لو لم ييأس البائع من عروض بعده تتجاوزه.

فكما أن التعاقد البشري العادي يفترض ثلاثة أطراف حاضرة في العقد هي المتعاقدان والسلطة الضامنة لفاعلية العقد ولشرعيته ويفترض منافسين للمتعاقدين وهما ما يجعل التفاوض المعد للتعاقد محكوما بالخوف من فقدان الصفقة لوجود المتربصين بها فإن العقد الأول إن سلمنا بوجوده ينبغي أن يفترض سلطة حقيقية أو خيالية تعد الضامن وطرفين متعاقدين وطرفين مستثنين. وذلك في الحقيقة ما يجعل العقود الأولى هي الدين نفسه كما جاء في القرآن الكريم أعني العقد المستند إلى الإيمان بالثالث الضامن لما في كل عقد من مفاضلة تختار وتستثني لا يكفي فيها دوافع المتعاقدين بل لا بد لها من معايير يقبلان بها.

ولذلك يسمى الدين عندنا عقيدة: فهو عقد بين جماعة وإله يجعل التعامل التعاقدي فيما بين فئاتها وأفرادها أمرا ممكنا[63]. وقد أشار ابن خلدون إلى نوعي التعاقد عندما قابل بين السياسي العقلي والسياسي الديني خاتما المقابلة بترجيح الجمع بين العقدين في العمران السوي:

العقد السياسي العقلي بين الحاكم والمحكوم عند تصور الحكم مقصورا على المصالح الدنيوية الخالصة فيكون الضامن هو مراعاة المصالح الدنيوية بتوسط الضامن العقلي الذي يأمر بعدالة المبايعة بين طرفي العقد.

والعقد السياسي الديني بين الحاكم والمحكوم بتوسط الضامن الديني الذي يأمر بطاعة ولي الأمر من أجل المصلحتين الدنيوية والأخروية[64].

ورابع الأخطاء: هو الظن بأن الإنسان عاش وضعية تقبل الوصف بكونها وضعية خاضعة للقانون الطبيعي -أي الصراع على كل شيء أو ما يسميه كنط وضعية يتبع فيها الكل هواه[65]- بالمقابل مع الوضعية الاجتماعية أو السياسية ذات القوانين الوضعية وهذا أيضا مستحيل. فلا يمكن أن تكون لحظة وضعية الإنسان الطبيعية غير مطابقة لطبيعته فتكون خالية من القوانين الوضعية أو الخلقية أي لا يمكن أن يكون الإنسان قد كان كائنا غريزيا لا غير حتى لو تصورناه رضيعا لأن الرضيع نفسه سرعان ما يحول حركاته الغريزية إلى رموز إرادية كأن يبكي لينادي أمه بعد أن لاحظ أن البكاء يأتي بها. وهذه النظرية الكنطبة تقتضي أن يكون الإنسان قد كان غريزيا وأن بدايته ليست من طبيعته الحالية الخلقية التي أسست القانون والدولة فهل اللحظة الطبيعية لحظة لم يكن فيها الإنسان إنسانا أعني كان فيها حيوانا خالصا خاليا من الحس الخلقي الذي هو مضمون القوانين الوضعية ؟

وآخر الأخطاء: الذي هو أصل كل هذه الأخطاء و ضميرها البين هو افتراض الدين مجرد أفكار ومُثل في ذهن الإنسان لا يقابله شيء ذو وجود فعلي في العين: نظرية المثل والمسلمات الكنطية. فلا يمكن للفكرة الموجهة أن تكون أكثر فاعلية من الطبائع الموجودة. الفكرة الموجهة الدينية فطرة عندنا وهي مكتوبة في الكيان الإنساني وليست مجرد فكرة موجهة. فحتى لو سلمنا أن الإنسان يتناسى الشعور بالقيم الخلقية عندما يفعل فإنه لا يمكن ألا يذكرها عندما ينفعل فتكون

موجودة فيه على الأقل في الوضعية السلبية أعني أنها تجعله يرد الفعل. لكننا نتصور أن الإنسان لا ينساها حتى عندما يفعل وأنه يعلم أنه ظالم عندما يظلم.

لكن العلاقات في البداية ليست بين أفراد بل هي بين جماعات ولا تصبح بين الجماعات الوسطى إلا بعد تكون المؤسسات التي تقسم الجماعات إلى طبقات بحسب الأدوار ثم بعد ذلك إلى أسر ثم إلى أفراد بحسب الوظائف في الأدوار. الحقوق الأولى جماعية وليست فردية من ذلك مثلا حق القبيلة في مجالها الحيوي وهو حق تحدده قوة حمايتها له إن وجدت قبائل مجاورة[66]. فيكون القانون الدَّولي متقدما على القانون الوطني إن صح التعبير من حيث الصوغ الصريح أقصد:

فأولى النصوص القانونية الصريحة هي المعاهدات بين القبائل أو الجماعات حِلفا قبل الحروب أو صلحا بعدها.

ثم يأتي القانون الداخلي لتحقيق اللحمة ومنع الخيانة فيكون أول القوانين الداخلية قانون العقوبات وهي ثاني أشكال القانون بعد القانون الدولي.

ثم يأتي قانون الأحوال الشخصية لينظم العلاقة بين الجنسين وخاصة العلاقة بين القبائل في تبادل النساء والملكية. وهذا هو المحور الأساسي في كل الشرائع.

ثم القانون المدني بكل أصناف العقود والالتزامات التي تنظم جميع أوجه العلاقات بين المواطنين و أهمها علاقات الرزق.

ثم «القانون الدولي-الداخلي» الجامع لكل هذه القوانين في الغاية بمعنى الوقاية من الحروب بعد أن تزول المقابلة بين الداخل والخارج وتتحد الإنسانية وحدة تجمع بين الخلقي والطبيعي.

وبذلك يكون القانون الكوني بداية التاريخ الإنساني وغايته رغم اختلاف المقياسين واختلاف الصيغتين. فالبداية كانت بين القبائل المتجاور في شكل أعراف

والغاية تشمل المعمورة كلها في شكل معاهدات. لكن ذلك كله يأتي إثر تكون الجماعة والدولة الضمنية قبل الدولة الشكلية ذات النصوص القانونية. فتكون الجماعة والدولة الضمنية أو سلطة العرف والأخلاق العامة متقدمة الوجود على التعاقد الصريح وعلى الدولة الشكلية وأعني بالدولة بالأساس القوة الحامية للجماعة قبل أن تصبح القوة الحامية للأفراد بعضهم من البعض لأن الوَزْعَ الذي من هذا النوع غالبا ما يكون بالتقاليد وبالسلطة المعنوية لشيوخ القبائل والسلطة الدينية عامة ولن تتكون قوة قانونية للدولة في الداخل إلا لحماية الجماعات بعضها من البعض أو لحماية الأفراد ممن بيدهم القوة العامة التي للدولة نفسها.



المسألتان الثالثة والرابعة :

الدولة والميثاق

ركنا الدولة القرآنية: مقومات الدولة وتشريع التشريع

المسألة الثالثة :

مقومات الدولة الراعية للحصانة الروحية والمادية وقيمها

لا أحد يشك في أن أغلب المسلمين قد ضاقوا ذرعا بمعارك نخبها الزائفة معاركها التي أغرقت بها الأصوليتان العلمانية والدينية فكرهم فحالت دونهم والفراغ للإبداع الفعلي والرمزي بدل جبرهم على الاختيار بين الاتباع للماضي الأجنبي (ما يسمى حداثة: لا أحد غير بعض المتخلفين من النخب العربية يعتبرها مستقبل الإنسانية) أو الماضي الأهلي (ما يسمى أصالة: لا أحد غير المتخلفين من النخب العربية يعتبرها مستقبل المسلمين).

ومن هذه المعارك الزائفة معركة تتردد كثيرا حول العلاقة بين الديني والسياسي أو بين الدين والدولة في الإسلام. والمعلوم أن التلازم بينهما لا يمكن تصور الإسلام من دونه لأنه نشأ بنشأتها بل ومن أجل تحقيقها لاعتباره إياها شرط تحقق الرسالة الاستخلافية وعين أداء الأمانة النظرية بالاجتهاد والعملية بالجهاد: **إنها معركة الدولة الإسلامية شرط كل اجتهاد وجهاد للفرد والجماعة**. وتدور هذه المعركة بين نخب يبين علاجها لها أنها دون الشروط الدنيا للجواب المقنع سواء اختارت هذه النخب النفي أو الإثبات.

فلو كان الإسلام دينا مر عليه حين من الزمن في البداية لم يكن فيه ذا دولة أو نشأ تحت استعمار أجنبي مثل المسيحية لكان نفي التلازم بين دين الإسلام ودولته نفيا وجيها ومفهوما. لكن لو كانت دولة الإسلام التي تقتضيها قيمه هي ما حصل في التاريخ مقصورا عليه لكان إثبات دولة الإسلام بالتاريخ وجيها ومفهوما. أما أن يكون الإسلام قد كان من البداية ذا دولة في التاريخ الفعلي دون أن تكون ما يرضى عنه ضمير المسلمين ولا يزال ذا دولة في ضمائر معتنقيه دون أن تتحقق في التاريخ الفعلي فإن السؤال يصبح عديم المعنى ومثله الجوابان أو هي على الأقل تصبح جميعا موضع تساؤل. ولن نتكلم مع أصحاب الجواب المثبت للتلازم بين الدين والدولة في الإسلام لأن الخلاف معهم عرضي وجزئي بل سنقصر انطلاقنا في هذه المسألة على مناقشة أصحاب الجواب النافي لأنهم هم الذين يريدون طي صفحة الإسلام من الأساس بنفي أصل التعين التاريخي لحصانته الروحية.

ذلك أن محاولي الجواب بالنفي لا يستهدفون الحقيقة الأولى التي هي حقيقة فعلية في تاريخ المسلمين (وجود الدولة الإسلامية في التاريخ) إلا بسبب استهدافهم الحقيقة الثانية التي هي حقيقة في ضمائر المؤمنين بالإسلام (مثال الدولة الإسلامية في ضمير كل مسلم). لذلك فالمشكل كله مع العلمانيين بات متعلقا بتأويل تاريخ المسلمين ونصهم المقدس إما لفرض الفهم المسيحي للعلاقة بين الديني والسياسي عليه أو للحرب على ضمائر المسلمين خلال سعيهم لاستئناف دورهم في التاريخ الكوني أو لهما معا سعيا لشطب شرط الإمكان الأنطولوجي لهذا الاستئناف من مخيال الأمة فضلا عن تاريخها. والعلة الحقيقية لهذا الموقف بفرعيه هو الخوف الدفين من هذا الاستئناف الذي سيحرر خمس الإنسانية بداية وربما كلها غاية بفضل الثورة القرآنية. وهذا الشرط الأنطولوجي هو: أن يتحقق ما في ضمائر المسلمين في الواقع الفعلي فيعودون كما كانوا أمة ذات كيان

تاريخي فعلي لهم دولة تحمي كيانهم المادي وقيامهم الرمزي و تسعى لتحقيق قيم الرسالة بأدواتها المناسبة.

وكل قارئ نزيه يعلم أن سؤال: هل للإسلام دولة (في التصور المثالي وفي التطبيق الفعلي: جزأي محاولتنا أعني الاستراتيجية والسياسة) يضمر أمرا يزعم العلماني أنه يريد تخليص الإنسانية منه وهو ليس مشروطا في جواب المثبتين لوجود الدولة من الأصوليين مهما كانوا متشددين لكنه مشروط في جواب نفاتها من العلمانيين مهما كانوا ليبراليين: إذا كان للإسلام دولة فينبغي أن تكون ثيوقراطية هكذا يتصور العلماني للجهل التام بمفهوم الدولة الإسلامية. لكن جواب المثبتين هو: بلى إن للإسلام دولة لكنها ليست ثيوقراطية كما يضمر من يذهب إلى النفي ظنا منه أن إثباتها يقتضي ثقرطة الدولة. والجميع يعلم -عدا العلمانيين ممن لا يقرؤون ويكتفون بقيس التجربة الإسلامية على التجربة المسيحية التي يظنونها كونية فلا يتصورون إمكانية لتجربة مخالفة لها- أن الدولة الثيوقراطية أمر يستثنيه الإسلام بمقتضى عقيدته لمجرد نفيه مؤسسة السلطة الروحية فوق الجماعة المؤمنة[67].

أليس الجميع يعلم أن الصدام بين القول بالدولة الثيوقراطية والقول بالدولة المدنية كان ولا يزال جوهر الحرب الأهلية الإسلامية التي بدأت منذ ما يسمى بالفتنة الكبرى وأنه إذن صدام قد حسم نظريا وعمليا قبل المعركة الزائفة الحالية لأنه لا علاقة له بالمعركة بين الأصوليين والعلمانيين. والكل يعلم نتيجة الحرب الأهلية الإسلامية لحسم هذه القضية ما هي. فأغلبية المسلمين أو السنة اختارت مبدئيا رفض الدولة الثيوقراطية ومالت إلى الدولة المدنية دون أن تنفي تعالي أخلاق التشريع أخلاقه التي جعلتها عائدة إلى الشريعة بفرعيها (القرآن والسنة النبوية) وأناطت وظيفة التشريع العيني بإجماع المسلمين ومنه فهم التشريع المنزل وأمر العمل به إيجابا وسلبا (أي إن سلطة الأمة الشرعية لا الغاصبة يمكن أن تجمع

على رفع العمل بالأحكام الشرعية لعلل ظرفية دون نفي الإيمان المبدئي به كما فعل الفاروق برضا الجماعة).

إن ما يفهمنا الإشكال كله فيعين مصدره هو معركة الخلافة في الربع الأول من القرن الماضي. ففيها نجد العلل التي جعلت البعض يتصور قراءة بعض الصحف الغربية كافية للكلام في القانون الدستوري كلاما لا يؤيده التاريخ ولا النص الإسلاميان. وطبعا فبعض من نفى وجود دولة في الإسلام لم يكونوا بحاجة إلى القانون الدستوري ولا إلى التاريخ ولا هم يحزنون حتى وإن زينوا كلامهم بالنصوص من القرآن والسنة لأنهم بخلاف المتقحمين الحاليين كانوا على الأقل على بينة من الثقافة الأصلية وهو ما يؤيد فرضية سوء النية وعدم سلامة القصد. إنما هم كانوا مدفوعين إلى نفي الدولة في الإسلام بدافعين بينين لكل ذي بصيرة:

فأما الدافع الأول فهو مباشر ونفعي[68]: إنه التبرير الشرعي للقضاء الفعلي على الخلافة ومن ثم تأسيس الانفصال القطري والتقرب من العائلة المالكة في مصر العائلة التي كانت تحتاج إلى ما يشرع لها الانفصال الذي كان حاصلا في الواقع.

وأما الدافع الثاني فهو غير مباشر ودليل على سوء فهم الحداثة[69]: إنه تصورها رهينة الفصل بين الدين والدولة بالشكل المعروف عندئذ عند النخبة المصرية التي تأثرت بالثورة والعلمانية الفرنسيتين ومن ثم فهي قد تمسحت من حيث لا تعلم فصار لقيصر الحق في مقاسمة الله فيعود الإنسان إلى فصام الطغيانين: طغيان فرعون وطغيان هامان!

ليس يمكن لامرئ يحترم نفسه والقراء أن يطرح أي سؤال فضلا عن سؤال من هذا الحجم معتبرا عناصره أمرا مفروغا منه وغنيا عن التحليل والتدقيق. ولا بد إذن من تحديد هذه العناصر. فالذهاب إلى القرآن والسنة للجواب عن أسئلة

مضمرة لا علاقة لها بهذه المسألة، رغم أن السائل يتصورها مدلوله فيه الكثير من السذاجة لأن الاستغفال إذا سلمنا بوجوده لا يكون بهذا الغباء[70]. ولنذهب إلى بيت القصيد في هذه المسألة بوجهيها التاريخي والمبدئي لنطرح السؤالين اللذين ينبغي أن نتدبرهما في الرد على هذه السخافات حتى وإن بدأت مع شيوخ أزهريين:

السؤال الأول: هل كان علماء الإسلام خلال أربعة عشر قرنا بهذه الدرجة من البلادة بحيث قبلوا بمؤسسات الدولة التي أصلوها في الإسلام بسبب الجهل والعدوان على الدين الذي كان عليهم أن يجدوا فيه المسيحية (فصل الدين عن الدولة) لا الإسلام الذي يرفض هذا الفصل بالجوهر لعدم وجود الأمرين اللذين يراد الفصل بينهما بسبب اقتصار الإسلام على التمثيل المباشر في الشأنين الروحي والزماني اللذين هما فرض عين كما يعلم الجميع ؟

السؤال الثاني: هل صحيح أن النصين المرجعيين يخلوان من نصوص واضحة تحدد أركان الدولة التي تكون وظائفها الدينية والدنيوية فرض عين بسلطها الثلاث التقليدية وبسلطتيها الخاصتين بالدولة الإسلامية التي لم يرها فقهاء آخر الزمان ممن لم يدرسوا لا الفقه ولا القانون ولا اللغة العربية ولا العلوم الدينية إلخ.. ويسعون إلى تجفيف المنابع لزرع العلمانية التي جهلهم بها لا يقل فداحة عن جهلهم بالإسلام.

• سؤال المرجعية التاريخية :

وهو سؤال يسير علاجه لأن أي متطفل على الفكر مهما ادعى من العلم والفهم لا يمكن له أن يزعم الدراية بالمؤسسات السياسية والدينية الإسلامية أكثر من الغزالي وابن خلدون فهي مسألة تاريخية وهما كانا من صناعه فضلا عن كونهما من منظريه. فكلاهما يؤكد في جل مؤلفاته الأمرين التاليين:

الأول أن الإسلام غير قابل للتصور من دون دولة تامة الشروط بل وأن الدولة ما كانت لتكون ضرورية عقلا لولا إيجابها الديني لأن الناس يمكن عقلا أن يعيشوا فوضى أو أن يكونوا مسالمين فلا يحتاجون للدولة. وهذا الجواب يرد به كلا المفكرين على مذهبين:

فلسفي يدعي أن العقل يوجب وجود الدولة

ومذهبي يدعي أن الدولة حق إلهي لآل البيت يستوجب الوصية للحاجة إلى الإمام المعصوم.

والثاني أن هذه الدولة ليست دينية رغم أن مبدأ تأسيسها وأخلاق تشريعها دينيان أو إن شئنا مقدسان. فهي دولة مدنية لأنها تخضع لإجماع الأمة وليست جزءا من العقيدة. لذلك فمتولو أمر الدولة ليسوا رجال دين ولا هم معصومين بل هم مجرد موكلين بأمر الجماعة بفضل تعاقد اسمه «البيعة» التي من شرطها أن تكون حرة واختيارية (طبعا هذا في الواجب، والواقع بخلافه كما هي الحال في كل الأنظمة بما في ذلك الديموقراطية التي يعلم الجميع أنها «الغارشية» في الواقع وديموقراطية في الواجب).

والغريب أن أصحاب هذه التصورات القاصرة يضيفون إلى هذه الحجة الواهية دليلين آخرين من التاريخ يثبتان عكس ما يسعون إليه:

الأول: هو حصول «الفتنة» التي تدل على عدم تحديد نظام الحكم ومن ثم على عدم حسم النصوص هذه الإشكالية.

والثاني: هو تعدد أشكال الخلافة في التاريخ الإسلامي من الراشدية إلى الملك العَضوض إلى الجاهلية في الغاية.

وسنبدأ بهذين الدليلين التاريخيين:

فالدليل الأول يثبت عكس ما يزعمه هؤلاء المتفلسفون المزعومون في الفقه الدستوري. ذلك أن الخلاف حول الشكل يثبت وجود الموضوع ولا ينفيه. فالمسلمون لم يختلفوا بعد وفاة الرسول على وجوب وجود الحكم والدولة بل على شكلها. وفهم هذا الفرق لا يتطلب علما ولا حتى ذكاء بل العقل السليم وحده كاف. والدليل الثاني يثبت العكس كذلك. فالتغير في نظام الحكم وشكله لا ينفي وجودهُ بل يثبت مراحل تاريخه وتحولاته حتى وإن كانت متنازلة من حيث القيمة الخُلقية.

والدليل الثاني يثبت وجود الدولة بصورة أكثر دلالة من الأول لأنه مشروط بوجود الموضوع في العين وليس في الذهن فحسب، مما قد يحوج الدليل الأول إلى بيان أنه كان في العين وليس في أذهان المسلمين فحسب. فلا يتطور شيء إذا كان معدوما. والاعتراض على الدليل الأول بأن المسلمين يمكن أن يختلفوا على شكل الحكم دون أن يكون موجودا اعتراض مقبول. لذلك فهو دليل محتاج إلى دعامة تاريخية. فالدولة كانت موجودة في حياة الرسول والخلاف كان على شكل مواصلتها لأن أحد ركنيها توقف بموته صلى الله عليه وسلم : الوحي.

لذلك اختارت غالبية المسلمين بعد ترو أن ختم الوحي والنبوة يعني أن الأمير في الدولة لم يعد بوسعه أن يدعي العصمة التي صارت لإجماع الأمة وليس للحاكم وأنه ينبغي أن تكون الدولة مدنية الإدارة حتى وإن ظلت دينية التشريع في المبادئ الأساسية لكل تشريع وخاصة في أخلاقه وأهدافه ذات القوة الثانية (أي الأهداف الأخروية وراء الأهداف الدنيوية). والمعلوم أن الأقلية اختارت حلا آخر هو نسبة العصمة لآل البيت وليس للأمة وهو ما يعني بنحو ما تواصل الوحي وتأسيس الدولة الثيوقراطية. فكان ذلك سبب الحرب الأهلية.

والأغلبية رفضت الدولة الثيوقراطية وفضلت الدولة المدنية لأنها حصرت قياس الحكم على الدين في الحاجة إلى المؤسسة الراعية دون أن تخلط بين طبيعتيهما فاعتبرت الحكم مثل الصلاة محتاجا إلى من يرأسه أو يؤمه باختيار المحكومين كما يقع اختيار إمام الصلاة من المصلين دون أن يكون له صفات يتجاوز بها غيره من الذين اختاروه للقيام بالوظيفة. فكان اختيارهم أبا بكر لإمامة الحكم تكريما له واستئناسا باختيار الرسول له لإمامة الصلاة. ليس الحكم كالصلاة بل أهلية الحاكم ومصدر شرعيته حاكما من جنس أهلية إمام الصلاة ومصدر شرعيته إماما. كلاهما يستمد شرعيته من اختيار الأمة له اختيارا أساسه الاعتراف بفضله في المجال الذي يتعلق به الاختيار. وكما لا تورث إمامة الصلاة فكذلك لا تورث إمامة الحكم أو رئاسته. وكما أن كل مأموم في الصلاة يمكن أن يكون إماما للصلاة إذا اختاره المصلون فإن كل محكوم يمكن أن يكون إماما للحكم إذا اختاره المحكومون.

وبذلك تواصلت الدولة من دون زعم وراثة الوحي والعصمة بل أصبح الحاكم مجرد راع للشرع بوجهيه الدنيوي والأخروي. وتلك هي الدولة التي حاربت وصالحت وعقدت معاهدات مواصلة لما بدأه الرسول. ولم يكن ذلك في العلاقات الداخلية فحسب بل كان في العلاقات الدولية كذلك سواء بالمراسلات السلمية أو باللجوء إلى الحبشة أو بالشروع في حرب التحرير ضد الاستعمار البيزنطي في شمال الجزيرة. وطبعا لا فائدة من إطالة الكلام في مثل هذه البديهيات الخاصة بمقومات ما يسمى دولة حتى بالمعنى الحديث لأن ذلك لو فعلته لكان تحقيرا حتى من أغبى المخلوقات.

• سؤال المرجعية النصية :

وهو السؤال الذي يركز عليه طالبو الدستور من القرآن والسنة ليثبتوا النفي عملا بمنهج المغالطة والأفخاخ التي ينصبونها للسذج من الرادين عليهم ببضاعة من جنس بضاعتهم المجزاة. فعندهم أن عدم وجود دستور وعدم تحديد مؤسسات الحكم وشكله في القرآن والسنة (القولية والفعلية) دليلان كافيان لنفي وجود الدولة في الإسلام. هكذا بكل بساطة. فلنأتِ الآن إلى النصوص دون إيرادها ولأن مضمون القرآن والسنة في متناول القارئ إذا كان ممن تربَّوا في وسط إسلامي فلا يحتاج إلى إحالات عينية.

فإذا كان المجادل يطلب نصوصا دستورية بالمعنى القانوني الحديث فلا فائدة من الكلام معه. لأن ذلك ليس من مهام النصوص المقدسة بل وحتى من مهام النصوص الفلسفية التأسيسية. فالفلسفة العملية حتى في الفكر الملحد تابعة للنظر ومن ثم فهي تأتي في المقام الثاني في نسبة المرحلة التطبيقية إلى المرحلة النظرية من كل فكر تأسيسي. لن تجد في نص ميتافيزيقي كلاما على شكل الدولة بل تجد ربما كلاما على الحاجة إلى النظام والأخلاق إلخ...وكيفيات الانتقال من النظر إلى العمل إما في مسائل فلسفة الحق أو في مسائل القانون الدستوري. لذلك فالنصوص التي ينبغي طلبها من المرجعية النصية لمن يريد أن يجيب عن هذا السؤال على ضربين كما هي حال القرآن الكريم والحديث نفسيهما:

نصوص تأسيسية للحكم والأخلاق في مجالات التنافس والصراع الممكن بين البشر (وهذا تجده في القرآن المكي والحديث القدسي) وهي تنتسب إلى العقيدة أكثر من انتسابها إلى الشريعة رغم ما لهذا التمييز من تقارب لأن الأمرين متلازمان.

ونصوص تطبيقية للحكم والأخلاق في المجالات نفسها (وهذا تجده في القرآن المدني والحديث العادي). ومن لم يجد ذلك إذا كان يفهم المقصود بالدولة فهو إما فاقد للبصر فضلا عن البصيرة أو سيء النية ولا يريد الجواب عن سؤاله.

وهذا السؤال عن الدولة لا ينبغي أن يذهب إلى النص المؤسِّس من كلمة جوفاء هي كلمة «دولة» بل عليه أن يبدأ فيحدد المقصود بالدولة من حيث الوظائف والأعضاء القائمة بها أعني المؤسسات؟ أليست وظائفها هي موضوع الحكم وأعضاؤها هي مؤسساته ودستورها هو تحديد الوظائف والأعضاء مع ضبط معايير عملها وكلها تعود إلى مؤسسات علاج القضايا التي يطرحها الوجود المشترك بين الناس ومعاييرها؟ وهذه المؤسسات ألا ينبغي أن تكون مؤسسات متعالية على الأسر الحاكمة وعلى أعيان الحكام وأن تدور حول مسائل لا يخلو منها عمران؟ هل يوجد أحد يشكك في أن القرآن الكريم قد حدد كل هذه الأمور بوضوح ليس له نظير أعني:

مسائل الرزق والتنافس عليه: وهو ما يناظر الاقتصاد في لغتنا الحديثة (انظر الباب الخامس من مقدمة ابن خلدون) ومسائل السلطان على الرزق: الحقوق والواجبات والعدوان عليها والفساد في الاقتصاد.

ومسائل الذوق والتنافس عليه: وهو ما يناظر الجنس والفنون وكل ما له علاقة بالعيش المشترك من حيث هو تآنس ومسائل السلطان على الذوق: الكرامة ومنزلة الناس وعلاقات الحبِ والزواجِ والأسرة وكل مسائل الذوق والفنون وبصورة عامة أحكام القِيمة الخُلقية والجمالية.

ومسائل السلطان في كل ذلك أعني الحاجة إلى الحكام في الخلافات حول هذه المسائل وفي توفير شروط العيش الآمن والوجود المشترك وهو بالضرورة ذو

وجهين معنوي ومادي لأن الأمن لا يمكن أن يوفره الجهاز المادي للدولة وحده من دون جملة من المعايير المقدسة المشتركة بين الأفراد من دونها يصبح العيش المشترك جحيما لفقدان اطمئنان الناس بعضها إلى بعض وسيطرة عدم الثقة والتوجس الدائمين.

تلك هي وظائف ما نسميه دولة بالمعنى القرآني للكلمة المعنى الذي هو أرقى حتى من معناها الحديث عند من يجهل فلسفة الحق فضلا عن القانون الدستوري. ولذلك فهي كيان مقدس يجمع بين الروحي وفاعليته الخلقية والمادي وفاعليته الطبيعية إذ من دون ذلك يصبح السياسي خاضعا لمنطق الذئاب والديني لمنطق المحتالين. والدولة من حيث هي نظام المؤسسات المجرد تعني بهذه المجالات من حيث السُّلط الثلاث بالمعنى التقليدي في الأنظمة الدستورية الحديثة أعني:

التشريع

التنفيذ

القضاء.

لكن ذلك لا معنى له من دون السلطتين اللتين بدأت المجتمعات الحديثة تدرك أهميتهما وهما من جوهر الدين الإسلامي أعني:

سلطة الرأي العام أو ما يسمى بسلطة الحِسْبَة المعبرة عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي عن أخلاق الجماعة سواء كانت دينية أو غير دينية.

وسلطة النظام التربوي والثقافي الذي ينبغي أن يكون مستقلا عن الجهاز التنفيذي للدولة.

ولعل ما يسمى اليوم بالسلطة الرابعة قريب من الحالة الرابعة السالفة: سلطة الرأي العام في النظام الإسلامي بمعنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا توفرت حرية الإعلام. كما أن ما يسمى بسلطة المثقفين قريب من سلطة العلماء

سالفة الذكر والنظام التربوي الإسلامي إذا كان أصحابه حقا نابعين من الثقافة الأهلية وليسوا وافدين إليها بزاد مستلب. وينبغي أن تكون سلطة النظام التربوي تابعة للرأي العام من حيث القيم العليا مع استقلال من جنس استقلال المعرفة المختصة على المعرفة العامية والمقابلة هي مقابلة فرض العين في سلطة الرأي العام وفرض الكفاية في سلطة التربية والثقافة.

وحاصل القول ومجمله أن المتكلمين في هذه المسألة من العلمانيين يتكلمون في الحداثة ويريدون التحديث من منظور وحداني المنظور أحيانا بوعي وتارة بغير وعي بمقتضياته وما يترتب عليه. وقد سبق أن نقلت إلى العربية تعريف هيدجر للحداثة التي يهيم بها الكثير من نخبنا ولا يرون ما جرته على الإنسانية من نكبات أقربها الحربان العالميتان والفاشيات الثلاث التي أدت إليها وذروتها الحالية في العولمة المتوحشة التي جعلت الجميع عبيدا بمن فيهم من يتصورون أنفسهم سادة العالم. وما يجدر التذكير به هو أنها في الجوهر سعي لتمسيح العالم بنظرية تأليه الإنسان وإخضاعه للفصام المرضي بين قيصر والله: **وباسم الأول يتم إخضاع حياته المادية لحيل «المافيا» السياسة وباسم الثاني يتم إخضاع حياته الروحية لحيل «المافيا» العلمانية التي تنافس «المافيا» الدينية على هذه السلطة.**

ليس الهدف هو إذن تحرير الإنسان من الطاغوتين بل هو مجرد صراع بين «المافيتين» الرمزيتين في خدمة قيصر أعني أخطبوط العصر الحديث: أجهزة الدولة الحديثة التي عمت العالم بآلتي الاستعباد المادي (الاقتصاد المعولم) والاستعباد الرمزي (الثقافة المعولمة). وهو أمر حدده القرآن الكريم كذلك بصورة صريحة لا لبس فيها كما حدد وظائف الدولة ومعايير عملها الخلقية والاقتصادية والعاطفية في الآية 136 من «الأنعام»: ﴿وَجَعَلُواْ لِلّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالأَنْعَامِ نَصِيباً فَقَالُواْ هَـذَا لِلّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَـذَا لِشُرَكَآئِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلاَ يَصِلُ إِلَى اللّهِ وَمَا كَانَ لِلّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَآئِهِمْ سَاء مَا يَحْكُمُونَ﴾.

وكما أسلفنا فإن نظريات الاستبداد عامة واستبداد إيديولوجيات الحداثة خاصة ترجع إلى الظن بأن فاعلية رموز الأشياء يمكن تجاوزها إلى العمل بمقتضى فاعليتها الشيئية في المستوى الرمزي من صورة العمران ومادته والعكس في المستوى الفعلي منهما. ويصح هذا الحكم في مجال النظر صحته على مجال العمل. فمثلما أن العقل الإنساني لا يدرك الأشياء ذاتها بل هو لا يتخطى رموزها سواء كانت مما اختاره من أعراضها للدلالة عليها أو مما تواضع عليه مع بني جنسه للإشارة إليها به فإن الإرادة الإنسانية لا تعمل بشيئية الأشياء ذاتها بل هي لا تتخطى رموزها سواء كانت مما اختارته من فعالياتها أو مما تواضعت عليه مع بني جنسه للتعامل معها. في كلتا الحالتين النظرية والعملية يفصل الإنسان عن الأشياء «حشية» من الرموز هي كل ما تراكم خلال التاريخ من معان تلتف بالأشياء فتكون سبيلنا إلى علمها أو إلى عملها.

لذلك حاولنا درس مؤسسات الدولة لبيان هذين الدورين الرمزي والفعلي في عمل الدولة في الأشياء وفي الناس وفي ذاتها. وقد وجدنا أن أفضل مدخل لهذه الإشكالية في المفتاح الخلدوني الذي يتمثل في تقسيم البنية المؤسسية للعمران إلى ما يطلق عليه اسم صورة العمران وهو عنده الحكم والسياسة وما يسميه مادة العمران وهو ما يسميه الرزق والاقتصاد. وهو في الحالتين يبدو قد ركز على دور الفعل وأهمل دور الرمز من الصورة والمادة على حد سواء رغم أنه قد خصص لهما حيزا كبيرا من عمله. فأما البعد الرمزي من الصورة فهو دون شك التربية وقد اعتنى به ابن خلدون أيما عناية. وأما البعد الرمزي من المادة فهو دون شك الثقافة وهو لم يكن أقل الموضوعات حضورا في المقدمة. لكن هذين الوجهين ظلا وكأنهما غير محددي الطبيعة والدور لأن ابن خلدون لم يعر كبير اهتمام لدور الرمز الإيجابي ربما بسبب حربه على دوره السلبي.

وهذه المسألة بمستويي دورها في النظر والعمل هي التي يمكن أن نعتبرها جوهر الأدوات الاستراتيجية القرآنية. ذلك أن هذه الاستراتيجية لا تنفي أهمية البعد الفعلي أو المادي من المحددات في الصورة والمادة أعني دور الشوكة أو القوة في الصورة ودور الرزق أو الاقتصاد في المادة. ويمكن القول: إن الماركسية لم تأت بجديد عند الكلام على أهميةِ هذين الأمرين لأن التنافس على إرث الأرض والرزق يمثل في الدين الإسلامي أحد العوامل الرئيسية لتفسير تاريخ البشرية. لكن الجديد هو نفي دور الرمز في الصورة والمادة واعتباره مجرد رداء إيديولوجي يخفي الحقيقة ويعطي الإنسان أوهاما ولا يعبر عن مقوم حقيقي مثله مثل الفعل والرزق. نفي الفكر الماركسي البعد الرمزي أو الوعي واعتباره إيديولوجيا وزعم العودة إلى المحدد الحقيقي أي الحياة لمعرفة فاعلية الأشياء بدل الرضا بما يغني عنها ويؤدي إلى القعود التاريخي هو الذي هو أسَّسَ للاستبداد باسم الحق.

وبلغة بسيطة فإن هذا الزعم يعتبر المؤسسات القانونية والسياسية والدولة بصورة عامة وكذلك الأنساق الفكرية سواء كانت دينية أو فلسفية ليست إلا حجبا تخفي الفواعل الحقيقية تحول دوننا وفهم مكونات الجهاز السياسي ومن ثم تعطينا تشريحا زائفا للمقومات المؤسسية لكيان الدولة. الرمز ليس حاجبا بل هو أحد أعضاء الدولة ومن ثم فله فاعلية موجبة ولا يقتصر على الفاعلية السالبة والمرضية التي من جنس الإيديولوجيا للجماعة والهذيان للمريض النفسي. الخطأ الذي يصححه الدين هو بيان أهمية الرمز والقيم في فاعليتها وبيان أن الدولة حقيقة وليست مجرد غطاء إيديولوجي للطبقات وهي لا يمكن أن تزول لأن وظيفتها جوهرية للعمران حيث تتحقق الفاعلية فينبغي أن نتحرر منه وأن نستعيض عنه بفاعلية الأشياء ذاتها: **فالاقتصاد لا فاعلية له إلا بالمعاني الثقافية وحكم القوة لا معنى له إلا بالمعاني التربوية**. وبذلك نكتشف مكونات الدولة

الراعية للحصانة الروحية والمادية للجماعة الجزئية وللإنسانية. وبذلك تكون الأعضاء التي تحقق وظائف الدولة في صلتها بالمعادلات التي حددناها في الجزء الثاني على النحو التالي في مستوى الأمة وفي مستوى الإنسانية والفرق الوحيد بين المستويين هو في الحدين لأن ما هو حد أقصى في دولة الأمة يصبح حدا أدنى في الإنسانية وتكون الإنسانية هي الحد الأقصى:

المؤسسة التربوية: وموضوعها الأساسي المعادلة الحيوية والرمزية المباشرة بتقديم الحيوي منها: حدها الأدنى الأسرة وحدها الأعلى الأمة وهي تعمل في المؤسسات الأخرى لتصل بين الحدين الأدنى والأعلى.

المؤسسة الروحية: وموضوعها الأساسي المعادلة الحيوية الرمزية المباشرة بتقديم الرمزي منها: حدها الأدنى المسجد وحدها الأعلى الأمة وهي تعمل في المؤسسات الأخرى لتصل بين الحدين الأدنى والأقصى.

المؤسسة الاقتصادية: وموضوعها الأساسي المعادلة الحيوية الرمزية اللامباشرة بتقديم الحيوي منها: حدها الأدنى المنشأة وحدها الأعلى الأمة وهي تعمل في المؤسسات الأخرى لتصل بين الحدين الأدنى والأقصى.

المؤسسة التعليمية: وموضوعها الأساسي المعادلة الحيوية الرمزية اللامباشرة بتقديم الرمزي منها: حدها الأدنى المدرسة وحدها الأعلى الأمة وهي تعمل في المؤسسات الأخرى لتصل بين الحدين الأدنى والأقصى.

المؤسسة السياسية: وموضوعها الأساسي المعادلة الجامعة و هي التي تجعل الجماعة كائنا واحدا هو «الدولة الأمة أو الاستخلاف المتعين في التاريخ الفعلي»[71] رغم تعينه في كل واحدة من المؤسسات السابقة بما تتميز به وهو مع ذلك كل الكائنات و المؤسسات الأخرى. وقد سبق فأطلقنا عليه اسم المجال المغناطيسي المؤلف من كل الفواعل القيمية من حيث هي سوائل متمازجة: حدها الأدنى الأمة وحدها الأعلى الإنسانية وهما يتطابقان إذا نبعت الدولة من قيم الأسرة

والمسجد والمنشأة والمدرسة بمعناها القرآني وعبرت عنها حقا فلا تكون طاغوتا مفروضا على الجماعة بل هي حصيلة إرادتها المتروية في تنظيم شؤونها الأسرية والمعبدية والرزقية والمعنوية.

وبفضل هذه المؤسسات يتفاعل التاريخ الخلقي والتاريخ الطبيعي في الاتجاهين فتتعين الأمة والإنسانية في التاريخ الفعلي تعينا يستمد معانيه من المرجعية التي وصفنا وذلك هو معنى دور الرمز في حياة الأمم والإنسانية مباشرة وبصورة غير واعية في الجمهور وبصورة غير مباشرة وواعية بتوسط النخب القيادية في الفعل المباشر وفي الفعل غير المباشر من أصناف القيم[72]. وقد وضع الإسلام آليتين تحرران البشر من استبداد المؤسسات النخبوية جميعا آليتين تتمثلان في اعتبار الاجتهاد والجهاد فرض عين على كل المسلمين. ولهاتين الآلتين وظيفتان وقائية وعلاجية في مجالي الاستبداد الممكنين أي في مجال الرزق والسلطان عليه أو به وفي مجال الذوق والسلطان عليه أو به:

فأما الآلية الوقائية فهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين على كل مسلم ومن ثم فهي المراقبة الجماعية الدائمة ويشبه ما تمثله اليوم وظيفة الرأي العام و الإعلام بشرط أن يكون حرا وأن لا يتحول إلى أدوات ابتزاز بيد اللوبيات النخبوية.

وأما الآلية العلاجية فهي تشريع التشريع أو الشريعة من حيث هي أمر بالمعروف ونهي عن المنكر من درجة ثانية لأن دورها ليس السلوك العادي – وهو تشريع غير واع – بل التشريع الواعي أعني سلوك السلط بالمعنى المدني للكلمة.

وتقبل وظيفة هذه الشبكات الوقائية والعلاجية لحوائل عمل اللواحم والقيم التحديد الدقيق لما بينها وبين العلاقة الاستراتيجية القرآنية بالسياسة المحمدية من تواز هو عينه مقومات المرجعية الإسلامية. فهذه العلاقة بينة لكل ذي بصيرة رغم الغفلة عن ملاحظة هذا التوازي. ولو لم يغفل المسلمون عنه

ليسر ذلك عليهم شروط الازدهار الدائم الذي هو شرط قيام الأمة بأعباء الرسالة لتشهد على العالمين ومن ثم لتمكنت الأمة من التغلب على ما أدى إلى انفراط عقدها أعني ما تكون من حوائل دون عمل اللواحم ومن ثم من فقدان الأمة وحدتها التي هي شرط قوتها التي هي الشرط الضروري والكافي لأداء الوظيفة الكونية[73]. ذلك أن كل العوائق لأداء الوظيفة في المستويين الملي والكوني مصدرها معلوم وتعود إلى المسائل التالية:

كيف نحرر المسألة الاقتصادية والمسألة الثقافية من تأثير التاريخ الطبيعي دون أن نفسد فعالية الوازع الاقتصادي والوازع الثقافي للإبداع الأول للأرزاق والثروات والثاني للأذواق والثورات ؟

وكيف يدرك الناس أن علاقة الاقتصاد بالسياسة تجعل التلاقي في المستوى الفعلي من حياة العمران بين القانون الطبيعي و القانون الخلقي علاقة لا تحسم بأي منهما بل لا بد من حكم من خارجهما؟

وكيف يدرك الناس أن علاقة الثقافة بالتربية تجعل التلاقي في المستوى الرمزي من حياة العمران بين القانون الطبيعي و القانون الخلقي علاقة لا تحسم بأي منهما بل لا بد من حكم من خارجهما؟

ذلك أنه ما لم يحصل التوازن بين وظيفتي الحكم والتربية في الدولة تفقد صورة العمران القدرة على أداء دورها. فالحكم هو بالأساس مؤسسة وظيفتها تنظيم الرزق والسلطان عليه وعلى نظام إنتاجه وحفظه وتبادله واستهلاكه وشروط ذلك كله شروطه الأمنية والتواصلية بمعنى الاتصالات والمواصلات. والتربية هي بالأساس مؤسسة وظيفتها تنظيم الذوق والسلطان عليه وعلى نظام إنتاجه وحفظه وتبادله واستهلاكه وشروط ذلك كله شروطه الأمنية والتواصلية بمعنى الاتصالات والمواصلات. فإذا أخضعنا السياسة للاقتصاد والتربية للثقافة لن يبقى للقانون الخلقي فاعلية. لأن والاقتصاد والثقافة يصبحان خاضعين للقانون الطبيعي المادي والرمزي[74].

ولا يمكن أن تكون الآلية الديموقراطية التي تخضع لقانون الصدفة الانتخابية في السياسة الحل لأنها تستتبع التربية ثم تصبح كل الوظائف تابعة لقانون الاقتصاد الذي يسيطر على كل شيء فتتبعه الثقافة. وذلك هو مدلول الرد إلى أسفل سافلين أعني سلطان القانون الطبيعي. فالصدفة الانتخابية في السياسة وفي التربية من جنس لعبة الحظ التي تحكمها الثروة فتوجهها الوجهة التي يختارها أصحاب الثروة الرزقية والرمزية (أزمة الديموقراطية) ولن يمكن اللجوء المهرب الأفلاطوني من العلاج لأنه متناف مع ما لأجله استخلف الإنسان[75].

المسألة الرابعة :
تشريع التشريع وفيها قضيتان :
قضية المعايير وقضية القواعد

ليس التشريع الديني مقصورا على المحددات التي تنتسب إلى الشاهد من وجود الإنسان بل هو تشريع وجهه التعبدي هو ما يتضمنه من صلة الشهادة بالغيب المحجوب[76]. لذلك فهو ليس تشريعا مباشرا للأفعال الإنسانية بل هو تشريع للتشريع من حيث تحديده لمقومات كل تشريع ولأخلاقه مع الفضائل العقلية والخلقية التي ينبغي أن يتصف بها المشرع الإنساني من حيث هو محاك لمثال المشرع أعني النخبة ذات الوجود الرمزي الخالص لكونها تفترض بوجودها العيني مطابقة للمثال. وهذه هي نخبة أصل الحصانة التي يمثلها الرسل في الأديان المنزلة والأبطال في الأساطير. وهي من ثم مادة المسألة الأصلية في الحصانة وبها نختم الجزء الثالث من المحاولة.

أما المسألة الحالية فتقتصر على درس المحددات التي تجعل تشريع التشريع ممثلا لمعايير تطبيق الاستراتيجية وقواعدها لأن كل استراتيجية لعمل يتحقق في التاريخ تقتضي بالضرورة درجة من التشريع ذي القوة الثانية لا يحدد التشريعات المباشرة للأفعال بل يشرع للتشريعات المباشرة للأفعال فيكون من ثم منظومة من المعايير والقواعد المتعالية على التاريخ والتي لا بد منها في كل تشريع لا يمكن أن يكون إلا تاريخيا[77]. وهذه القواعد وضعها القرآن الكريم وألزم بها المبلغ في سياسته أمور الأمة ومن بعده الأمة عندما تصبح مشرعة من حيث هي مستخلفة بالاعتماد على علم الآفاق والأنفس وبهدي من القرآن الكريم وسنة الرسول نظرا إلى أن مشكل العمل الإنساني يعود كله إلى علاقة المتناهي باللامتناهي ومن ثم

إلى مدى علمه بهذه العلاقة وهو معنى الاستجابة للرب الذي اعتبرناه الأصل فهو يكون سويا إذا لم ينس أنه متناه ويعمل بالاستناد إلى علم محدود وهو يكون غير سوي إذا لم ينتبه إلى ما يتهدده من غفلة عن هذا المحدد الوجودي فيتصور نفسه وكأنه ذو علم لا محدود ويعمل غير مبال بآثار عمله المجهولة.

القضية الأولى: معايير تشريع التشريع

معيار أول مستمد من طبيعة التشريع العقدي: ومضمونه يقاس بما تقاس به فرضيات العقل النظري أعني بالثمرة الحاصلة من التجربة التاريخية وأثرها على سلامة الإنسان العقلية والروحية وشروط الوجود الجمعي العقدية فالتجربة التي تقاس بها دعاوى الدين هي التاريخ الإنساني كله وليس تجربة بعينها لأن الأمر يتعلق بأثر الآماد البعيدة التي لا يصل إليها التوقع العقلي المباشر لا بأثر التجارب ذات المدد القصيرة. مثال ذلك: هل كان الإنسان يتوقع ما سيؤدي إليه الجنون الصناعي من تلويث قاتل للمحيط الطبيعي نفسه فضلا عن كيان الإنسان العضوي ؟ وهل يعلم الإنسان الآن ما سيكون مآل التجارب في مجال الهندسة الحيوية سواء طبقت على النبات أو الحيوان أو الإنسان ؟

معيار ثان مستمد من طبيعة التشريع الخلقي: مضمونه يقاس بما تقاس به فرضيات العقل العملي أعني بالثمرة الحاصلة من التجربة التاريخية وأثرها سلامة الإنسان الوجدانية والروحية وشروط الوجود الجمعي الخلقية. مثال ذلك: هل كان الإنسان يتوقع ما سيؤدي إليه الجنون الثقافي من تلويث قاتل للمحيط الثقافي فضلا عن كيان الإنسان النفسي ؟ وهل يعلم الإنسان ما سيكون مآل التجارب في مجال الهندسة النفسية سواء طبقت على طبقات الشعب الدنيا في البلاد المتقدمة أم على شعوب المعمورة الأخرى؟

معيار ثالث مستمد من طبيعة التبليغ الأمين: فأمانة التبليغ في العلم بالحروز الحائلة دون ما ورد في البندين السابقين ومراعاة العلم بنفس المخاطب ومستويات نضوجه. ومنه تحدد معايير تقويم النخب النظرية أو التعليم من حيث هو تواص بالحق.

معيار رابع مستمد من طبيعة التربية النبوية وصلتها بظرف التربية: وفق المنهج والمناسبة مع الغاية السياسية بمعنى المناسبة مع ما تقتضيه الحروز من الواردة في البنود الثلاثة السابقة ومنه تحدد معايير تقويم النخب العملية أو التربية من حيث هي تواص بالصبر.

معيار أخير مستمد من العمل على علم بمجالات العمل الخمسة: أعني التشريع بمعناه العام وهو يتجاوز المعنى الوضعي للتشريع لأنه يشمل أصناف القيم الخمسة ولا يقتصر على التشريعي القانوني[78]: مادة العمران أو الذوق والرزق وصورة العمران أو سلطان الذوق وسلطان الرزق ومبدأ وحدة العمران أو سلطان المتعاليات (إحياء مبدأ تعالي الروحي على المادي الذي اغتيل). فهذه المتعاليات تحول دون عبادة الدنيا و دون الحط من شأنها ولا يكون الحرز إلا في جعل سلطان الوجود ممثلا ب 1 (=بعده النظري) و2 (=بعده العملي) أي ما اعتبره القرآن شرطي الاستثناء من الخسر في سورة العصر أعني التواصي بالحق (إحياء العلم الذي اغتيل) والتواصي بالصبر (إحياء العدل الذي اغتيل).

لكن محاولات الفكر الإسلامي لفهم العلاقة بين القرآن من حيث هو استراتيجية بناء الأمة (مرحلة إعدادية لأداء دوره الذي تشترطه مهمة الشهادة على العالمين أعني محاولة تعميم قيم القرآن) والسياسة المحمدية من حيث هي تطبيق لهذه الاستراتيجية تجاهلت فلسفته النظرية وصلتها بالذوق وسلطانه وفلسفته العملية وصلتها بالرزق وسلطانه وأصل ذلك كله أعني صلة ما بعد التاريخ

بالتاريخ أو الآخرة بالدنيا. كما تجاهلت معاني هذه الاغتيالات (اغتيال ثلاثة من الخلفاء الراشدين) التي لم تكن أحداثا تاريخية فحسب بل كانت إشارات ربانية لما سيكون عليه تاريخ الأمة الروحي والزماني كما بينا.

لم تعد فلسفة القرآن الجوهرية في طبيعة العلاقة بين الروحي والزماني وجوديا أو الديني والسياسي تاريخيا من حيث هي فلسفة رمزها هو الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها هي الفلسفة التي تسير بمقتضاها مؤسسات الأمة وأفعالها وما ما أشرنا إليه بالرموز الثلاثة التي مثلها اغتيال الخلفاء الراشدين الثلاثة الأخيرين ومعهما العدل والعلم وتعالي الغايات الدينية على الأدوات السياسية. ولا بد إذن من إعادة النظر في تأسيس الفكر الإسلامي في ضوء هذه الفلسفة التي تنبع منها هذه المبادئ وخاصة منها الفقه وأصوله[79] لكونهما بُنيا على أساس غير متين لعلتين:

علة عملية جعلت المسلمين يعاملون أحكام القرآن وكأنها قانون وضعي مع إلغاء أهم خصائص القانون الوضعي أعني التاريخية التي تؤدي إلى ضرورة تجاوزه لو صح أنه يتصف بما ظنوه متصفا من صفات القانون الوضعي (أعني أن التالي منه يلغي السابق والخاص ينسخ العام وأن لأسباب النزول أثرا في الحكم) هي الحاجة الأكيدة لبناء الدولة في البدايات مع غياب ثقافة حقوقية واضحة.

لكن القرآن بدعوييه يلغي كل إمكانية لحصر دلالة أحكامه في معانيها المعينة والاقتصار على العموم اللساني فهو بهذا يصبح تاريخيا بمعنيين بمعنى تاريخية موضوعاته أو الأحداث التي انطبق عليها وبمعنى تاريخية دلالات اللسان العربي. وإذن فكونه كونيا ومتعاليا على التاريخ يقتضي ألا تكون دلالته مضمونية وألا يكون عمومه لسانيا بل عموم التصورات التي تفاد بالتعبير اللساني على أحداث لا يعنيه منها كونها تلك الأعيان بل كونها أمثلة من المثل المجردة التي تلازم التشريع من حيث هو تشريع لتحقيق ما عليه أداؤه من وظائف وأدوار.

وعلة نظرية هي قصور فكرنا النظري في فهم مقتضيات التشريع خاصة ومقتضيات فلسفة القرآن الكريم عامة إذا وصلناهما بما يستندان إليه من كونية وكلية وتعال على الزمان والمكان. فهي فلسفة تعتمد على التعدد والبنى الصورية الثابتة التي لا تلغي التاريخية المضمونية لكنها تعلو عليها باللاتاريخية الصورية كما بينا في هذه المحاولة: ليس المهم مضمون الأحكام التي هي أمثلة أو معنى أول بل كيفية الملاءمة التي تصل بين هذا المعنى ومعناه أي بين الأمثلة العينية وبين كونها أعيانا لأحكام كلية وكونية.

فيكون المقدم صورة التشريع وأخلاقه وليس مضمونه ولا المعنى الأول لعبارته اللسانية مهما بلغ بها العموم لأن المقصود بتعينها الإحالة إلى ما هي منه عين أي القانون الكلي. ومعنى المعنى غير نظرية المقاصد التي دحضناها في حوارنا مع الشيخ البوطي لأن مقاصد الشارع لا يعلمها إلا الله إذ هي من الغيب بل هو طبائع التشريع ذاته من حيث أداؤه لوظيفته بما هو تشريع لما هو تشريع له أعني أصناف التقويم التي حصرناها من منطلق الفواعل القيمية المقومة للعمران والاستخلاف فيه. فالمهم هو كيفيات السن ووظائفه وطبيعة العلاقة المجردة بين السن وموضوعه لا أعيانه وهو وارد دائما في مقومات الحكم كما بينا في الهوامش من خلال مثالي حد السرقة والحرابة. أما مضموناته العينية فهي ما به يتعين الحكم في الحالات التاريخية المحددة أعني ما لو اعتبر هو الأصل لانتفت دعويا القرآن بكونه كونيا أي صالحا لكل زمان ومكان وبكونه خاتما أي ما لا يمكن تجاوزه إلى ما هو أكثر منه كلية وصدقا.

القضية الثانية: قواعد تشريع التشريع

إن كل محاولات ما يسمى بفقه التيسير بتأويل مضامين الأحكام ليست عملا على علم بمقتضيات السياسة النبوية أو الاستراتيجية القرآنية بل هي تعود في الحقيقة إلى التخلص المتدرج من أهم عناصر فقه الحقوق القرآني لأن فقه التيسير يعتمد على عرضيات ما يسمى بفقه الواقع أعني في الحقيقة على إرضاء الدعوة إلى التلاؤم مع العصر أي مع قيم الطاغوت المسيطر على العالم: المحافظة على صورة الحق وأخلاق تحقيقه في الجماعة. لذلك فهو خاضع لتحكم الفقيه أو اجتهاده غير المستند إلى فلسفة القرآن الحقوقية بل إلى ما يمسى بفقه الواقع: دون أن يبينوا مقومات فعل الوصف الفقهي للنوازل التي يعتبرون الواقع قد فرضها واعتبرها الفكر فنًّا يسمى «فقه الواقع»[80].

وما لم يكن الاجتهاد التيسيري خاضعا لمبادئ عامة يقتضيها التشريع من حيث هو تشريع بصورته وأخلاقه التي حددتها استراتيجية القرآن الكريم نصا وسياسة السنة الشريفة تعليما (=التفسير) وتربية (=الحكم بالمعنى القضائي والسياسي) بما فيهما من بنى كلية متعالية على الواقع بل ومحددة لأحكامه العامة المتعالية على التاريخ لن يكون ذلك فكرا إسلاميا ذاتيا نابعا من المرجعيتن بل فكر أجنبي يبرر الخضوع إلى قيم الغير التي صارت الواقع الذي يجب فقهه ولا يختلف ذلك في الحقيقة عن واقعية الساسة العرب:

<u>القاعدة الأولى:</u> الموقف من النسخ لا ينبغي أن يجعل دعويي القرآن مجال أخذ ورد بخلاف ما هو سائد من المواقف التي تنتهي في الحقيقة إلى

التشكيك في نسقية القرآن الكريم رغم أن هذا الفهم قد ساد في الفكر الإسلامي بكل مراحله إلى حد الآن. وهذا الفهم كان ولا يزال السبب الرئيس في مسألة التعامل غير الحكيم مع مسألة الأحكام. والسؤال الذي نعالج من منظوره هذه المسألة هو: كيف يمكن للميثاق في صورته الأتم كونية وختما أن يكون قابلا للنسخ المطلق أعني النسخ الذي يلغي أحكامه العامة بأحكام خاصة فيصبح من جنس دساتير البلاد المتخلفة التي يلغي فيها النص الأدنى النص الأعلى؟ لذلك فنحن نعتبر مفهوم النسخ في القرآن قد شابه كثير من الخلط عند الفقهاء والمفسرين حتى صار يفيد نقيض مدلوله القرآني.

فينبغي إذن أن نميز بين معنيين للنسخ:

النسخ المطلق

والنسخ الإضافي.

ذلك أنه لا يمكن نفي النسخ بإطلاق لوروده صريحا في القرآن الكريم[81] ولكنه لا يمكن كذلك لرسالة القرآن أن تكون كونية وخاتمة ثم تتضمن النسخ بالمعنى المطلق الذي فهموه. والواقع أن كونها كونية وخاتمة يجعلها بالطبع متضمنة لمفهوم النسخ الحقيقي كما ورد في القرآن الكريم وكما نحاول تحديد معناه إن شاء الله. وهذان الوجهان هما علة الخلط الحاصل. فالنسخ القرآني لا يمكن تصوره إلا نسخا إضافيا إما إلى تحريف الرسالات السابقة وهو مدلول تصحيح العقائد والشرائع الذي أطلقنا عليه اسم المراجعة الإصلاحية التي ترمز إليها القبلة الأولى أو إضافيا إلى التناسب بين الحكم ومراحل تربية المكلفين وهو مدلول الاستراتيجية التي أطلقنا عليها اسم بناء المستقبل الذي ترمز إليه القبلة الثانية.

والدليل العقلي على امتناع النسخ المطلق في القرآن هو امتناعه في الرسالة إذا كانت أولى وامتناعه فيها إذا كانت أخيرة. وكلا الوصفين يصح على الإسلام والقرآن يصف نفسه بهما معا:

فالرسالة الأولى لمجرد كونها الأولى لا يمكن أن تنسخ شيئا أصلا لأنها غير مسبوقة برسالات حرفت ومن ثم فما في القرآن غير متعلق بتحريف الرسالات السابقة لا يمكن أن ينسخ لأنه غير مسبوق بأمر يمكن أن ينسخ فضلا عن كونه تذكيرا بالثابت في الإسلام الكوني المطابق للفطرة.

والرسالة الأخيرة لمجرد كونها الأخيرة لا يمكن أن تنسخ ذاتها لأنها تنسخ ما حرف من الرسالات ولا يمكن أن يكون ناسخ المحرف محرفا فيحتاج إلى نسخ ومن ثم فالنسخ فيه نسخ إضافي إلى مراحل التربية التي هي مراحل ثابتة يمر بها كل جيل تماما كما هي مراحل النضوج العضوي للكائن البشري وإن كانت غيرها لكونها تتعلق بالنضوج النفسي والروحي. فما جاء ليصحح التحريف لا يحتاج إلى تصحيح وإلا لتسلسل الأمر.

لذلك فكل ما ورد في القرآن ثابت الفاعلية ولا نسخ فيه إلا بهذين المعنيين: تصحيح العقائد في الرسالة الخاتمة وترتيب مراحل النضوج النفسي والروحي للكائن البشري فيها. فما ورد في الرسالة عند اعتبارها استراتيجية كونية صالح كله وليس فيه ما ينسخ نسخا مطلقا إلا إذا اعتبرنا أحكام القرآن من جنس أحكام القانون الوضعي في حين أنها أحكام الأحكام[82] أي إن التشريع الديني هو تشريع التشريع وليس التشريع المباشر. لذلك فالنسخ فيها إضافي إلى المرحلة التي بلغ إليها المكلف في سلم التدرج من تربيته الروحية.

وما ورد في الرسالة عند اعتبارها مراجعة إصلاحية خاتمة صالح كله وهو نسخ لتحريف الرسالات السابقة. ومن ثم فالنسخ في الحالتين استبدال بالأفضل. والأفضل لا يلغي المفضول إلا إذا كان تحريفا للأفضل أعني تحريف الرسالات السابقة. وإذن فكل ما ليس من هذا الجنس من النسخ فاضل كما نص على ذلك القرآن نفسه[83] لبقائه صالحا في تدرج المسلمين إلى الإيمان: إذ يمكن للمرء أن يسلم ولما يؤمن بعدُ الإيمانَ التام. وهو نسخ ليس فيه دلالة إصلاح التحريف

في الرسالات بل هو بمعنى الاستبدال الإضافي إلى الوظيفة التربوية والسياسية في الرسالة الخاتمة وذلك بالمعنيين التاليين:

إنه إضافي إلى ظرف تطبيق الأحكام: فالمخاطب يتغير المطلوب منه بحسب نضوج ظروف التطبيق القضائية والسياسية لأن مطلوب الحكم في القضاء والسياسة هو تحقيق الشروط المساعدة على الإضافة الموالية.

وهو إضافي إلى الشخص الذي يتعلق به الحكم: فالمخاطب يتغير حاله بحسب تدرجه في مستويات الإيمان فيكون المستوى الأفضل يحدده نص من رتبة أسمى مناسبة لدرجات الإيمان عقدا أو عملا في التعليم والتربية.

وهاتان الإضافتان تفهماننا أمرين ليس يمكن نكرانهما في أي عمران مهما بلغ به الكمال في التربية. فلا يوجد عمران يكون كل أهله في المرتبة نفسها من التربية سواء كانت روحية أو أي صنف آخر من التربيات. ولا يمكن أن يعامل الإنسان المبتدئ في أي تربية معاملة من اكتملت تربيته. والكمل في أي تربية هم القلة دائما والبقية تختلف درجاتهم ووظيفة القيمين على التربية الرفق بهم حتى يكون تدرجهم سموا روحيا وليس تعنيفا يؤدي إلى ما أشار إليه ابن خلدون من فقدان لمعاني الإنسانية[84].

فالتعليم والتطبيق النبويين يتدرجان بحسب تدرج المخاطبين في التربية الروحية وتلك هي عينها مراحل التربية والتطبيق المحمديين مع اعتبار مقتضيات الظرف القضائي والسياسي الذي يكمل التعليم والتربية ليس من منطلق التكوين النفسي والبدني للأفراد فحسب بل وكذلك من منطلق الشروط الاجتماعية والسياسية للجماعة. ولما كانت كل الأجيال بل وكل فرد يمر بسلسلة من المراحل الروحية شبه ثابتة كما هي الحال بالنسبة إلى سلسلة المراحل العضوية حتى وإن لم تكن نفس المراحل فإن ما يعترض هذا التكوين الروحي والنفسي يتكرر معهم فيتحاج إلى التدرج نفسه.

ذلك ما فهمه الخلفاء الراشدون وهم لذلك يعتبرون راشدين[85] لأن معيار الإيمان عندهم هو المعيار القرآني: لا يحصل الإيمان الحق إلا إذا بلغ الإنسان إلى مرحلة التمييز بين الرشد والغي. وتلك هي غاية التربية الروحية والنفسية ذات المراحل والمراتب التي ينبغي اعتبار أحكام القرآن مرتبة بمقتضاها. وليس بالصدفة أن كانوا أربعة كذلك كما أسلفنا والأصل هو الرسول لاجتماع الغاية من الصفات التي انقسمت على خلفائه ونذكرها من منظور السياسة بعد أن نظرنا فيها من منظور الدين[86]:

فلا بد من رمز للسلطان المطلق على الرزق (أبو بكر الذي أعطى كل ثروته للجهاد) والعلامة القاطعة هو استخلافه في الصلاة أعني التوجه المطلق إلىالله والتحرر من سلطان الدنيا عليه.

ولا بد من رمز للسلطان المطلق على الذوق (عمر الفاروق الذي عرف بالعدل المطلق وهو أمر ممتنع من دون سلطان مطلق على الذوق بالمعنى الذي شرحنا).

ولا بد من رمز للرزق عامة دون سلطان مطلق عليه (عثمان كان أغنى المسلمين دون أن يكون بلغ درجة أبي بكر لأنه أعطى نصف ثروته لا كلها).

وأخيرا لا بد من رمز للذوق عامة دون سلطان مطلق عليه (علي- رضي الله عنه وكرم وجهه- كان أكثر المسلمين حماسة للدين دون أن يبلغ عدالة الفاروق).

والمعلوم أن الرمز المتقدم عليها جميعا والمؤسس لها كله هو الرمز الأصل أعني رمز الاستجابة للرب بإطلاق ولا يمثله غير الرسول الخاتم نفسه: (فهو رمز السلطان على الرزق والسلطان على الذوق ورمز الرزق ورمز الذوق ورمز السلطان المطلق عليها جميعا). ولذلك فهو الشاهد على الرسل وعلى الأمة الشاهدة على الناس.

القاعدة الثانية: هي أنه لا شارع لصورة التشريع وأخلاقه إلا الله إما مباشرة عند نزول الوحي أو بتوسط الأمة تشريعا يسهم فيه كل إنسان فرض عين لكون المؤمنين قد استخلفهم الله ومكنهم من أداء الأمانة التي أول مبادئها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو مدلول التشريع العميق[87]. أما النبي فهو مبلغ للتشريع المنزل وإسهامه في تشريع الأمة يخضع لشرط المشاورة[88] فلا يكون مشرعا من حيث هو فرد بل من حيث هو أحد أفراد الجماعة المتشاورة رغم كونه المثل الأعلى والقدوة التي لا تعلو عليها قدوة بشرية أمانة تبليغ وحصافة تعليم وعدالة حكم وحصافة تطبيق. وكل ذلك صفات تتعلق بشكل التبليغ وليس بمضمون الخطاب المبلغ وإلا لصار الوحي مزدوجا. ولا ينبغي أن نخلط بين ممارسته القضاء بالشرع الإلهي وبين التشريع لأنه لم يكن بحاجة لأن يشرع في ما فيه وحي لم ينقطع إلا مع وفاته صلى الله عليه وسلم ويشير الوحي إلى أنه عليه أن يشاور الأمة في الأمر إذا لم يكن لديه وحي لعلاج النوازل الطارئة.

القاعدة الثالثة: هي أن النبي صلى الله عليه وسلم من حيث هو عالم هو مُفَسِّر للقرآن ولشرع الله وإذن فهو مجتهد ومن حيث هو عامل هو مطبَق لأحكام القرآن العقدية والشرعية وإذن فهو مجاهد. وهذان هما وجها المجاهدة الرسولية: وكلاهما ذو فرعين نظري وعقدي وعملي وشرعي. فتكون المجاهدة هي الأصل وفروعها هي النظر والعمل والعقيدة والشريعة. وتكون سياسة الرسول هي النموذج الذي قدمه للاجتهاد والجهاد كيف يكونان. وكونه مجتهدا في التفسير ومجاهدا في التطبيق يجعله مثالا بصورة فعله وأخلاقه لا بأعيان مفعولاته. وهو يفعل ذلك بالعقل في ما ليس متعلقا بكيفات العبادات التي كلفه الوحي بضبطها لأنها لا يمكن أن تنضبط بالوصف بل لا بد فيها من الفعل. ومن دون هذا الفهم يصبح الوحي مزدوجا وتلك هي علة النهي عن تدوين الحديث. الوحي الوحيد هو أحكام القرآن وكيفيات العبادات. أما اجتهادات الرسول

وجهاداته فهي محددة لنماذج الفهم والتطبيق بصورها وأخلاقها وليس بأعيان مفعولاتها وإلا لاقتضى ذلك الدور أو التشريع المتصل فلا يختم الوحي.

****

لا يمكن للتشريع الإلهي أن يكون محتاجا لتشريع نبوي يكون وسيطا بين التشريع الإلهي المباشر والتشريع الإلهي المفوض للأمة وإلا لتوالى الأمر إلى غير غاية ولصحت نظرية الحاجة إلى الإمام الوصي لأن التاريخ لم يتوقف بعد وفاة الرسول[89]. وطبعا فاجتهاد النبي هو قمة الاجتهاد فهما وجهاده هو قمة الجهاد تطبيقا لأن عقله وخلقه كاملان فضلا عما يتمتع به من توفيق إلهي لأنه المكلف بتقديم النموذج. ومع ذلك فإن القرآن أوجب عليه استشارة الأمة ولم يترك له حرية التشريع المنفرد. فيكون فهمه وتطبيقه نموذجا من الفهم والتطبيق ممثلا لهما أو عينا نموذجية منهما وليس هو تشريعا إضافيا. والمهم في النموذج هو ما به يكون نموذجا أعني صورته وصفاته الخلقية لا مضمونه العيني: وصورته هنا هي مقوماته وعلاقاتها الثابتة وأخلاقه هي كيف يعلم بالقول والفعل.

<u>القاعدة الرابعة:</u> هي أنه علينا أن نميز بين وظيفتي النبي الأساسيتين. فوظيفته الرئيسية الأولى هي تبليغ النص الشرعي كما هو وليس له فيه أي دور عدا توسط الرسول الأمين لنقل الرسالة لأن الله اختاره لتبليغ رسالته لوجود خاصية الأمانة فيه ولإمداده بما يقويها حتى يجعله لا يزيد شيئا على الرسالة ولا ينقص منها شيئًا فهو عندئذ من جنس الوصلات الآلية في أدوات الاتصال الحديثة ينقل المعلومة من المصدر إلى المورد لا غير. وله وظيفة أخرى ذات بعدين: بعدها الأول هو الفضائل النظرية المشروطة في التفسير وبعدها الثاني هو الفضائل العملية المشروطة في التدبير مع الخلق العظيم فيهما كليهما. لذلك فتفسيره القرآن وتدبيره الشأن الإنساني يعدان من النماذج المثلى والكونية: وهو في ذلك مجتهد وليس له علم بالغيب فضلا عن العلم المطلق.

وينبغي ألا يكون اجتهاده وحيا إلا ما صرح القرآن بأنه متعلق بتعيين كيفية العبادات فيكون وحيا لأن الآية: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى*إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم 3] تتعلق بالوظيفة الأولى أي وظيفة التبليغ. ولو طابقنا بين الوحي وعدم النطق عن الهوى حصرا فيه لصار كل من لا يوحي له ناطقا عن الهوى ولما بقي أمام الإنسان إلا الوحي والهوى فتغيب كل إمكانية للحكمة والعقل والخبرة إلخ... لذلك فالوظيفة الثانية ببعديها التعليمي والتطبيقي ليست وحيا وطبعا فهي ليست نطقا عن الهوى بل هي اجتهاد وجهاد كاملين لما يتميز به الرسول من نفاذ العقل وثبات الإرادة. وليس نفي طابع الوحي عن اجتهادات الرسول أعني السنة غير التعبدية تقليلا من قيمتها بل هي من العمل الحكيم اجتهادا وجهادا. وقد فهم الشافعي «الحكمة» بمعنى السنة لأنها ثمرة الحكم الذي هو ملَكة عقلية يتصف بها الحكماء والعقلاء من البشر.

ثم إن لنا دليلا قاطعا على أن الرسول مجتهد في الفهم والتطبيق. فالقرآن لم يفوت أشياء كثيرة وجهه فيها إلى اجتهاد أفضل. وما يعنينا ليس ما يقال عادة في المقابلة بين شؤون الدين وشؤون الدنيا تأويلا لعبارة «أنتم أدرى بشؤون دنياكم». ما يعنينا هو طبيعة التوجيهات القرآنية للرسول الأكرم في مثل هذه الحالات: فقد كانت جميعا أو تكاد حول التنبيه إلى عدم تقديم الهم الزماني أو مقتضيات النجاعة السياسية على الهم الروحاني أو مقتضيات الخلوص لوجه الله... ويكفي مثال: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ [عبس1] ليتضح المقصود: فبمنطق التدبير الدنيوي كان ينبغي لصاحب الدعوة أن يهتم بأشراف القوم حتى يحقق شروط النجاح أكثر من الاهتمام بعامتهم. لكن الله يريد غير ذلك فجاء في القرآن أن ذلك كان من الرسول اجتهادا مقصورا همه على المحددات الزمانية لشروط نجاح الدعوة. وكان من التسديد ما كان لأن المطلوب منه لم يكن تحقيق النجاح بشروط أخرى غير شروط التعالي الديني.

وإذن فالأمر ليس مترددا بين الوحي والهوى حتى يظن أن من ينفي صفة الوحي أنه يقول بصفة الهوى بل توجد عدة وسائط بينهما ليست منهما ولا معنى لمبدأ الثالث المرفوع في هذه الحالة: كل ما ليس وحيا ليس هو بالضرورة نطقا عن الهوى وإلا لكانت السبيل إلى الحقيقة مقصورة على النقل ولما قدم القرآن دائما الحكم على الكتاب ليجتمعا في النبوة التامة. ولعل هذا التمييز أفضل فرصة لبيان دلالة أن يكون لخاتم الأنبياء اجتهاد مختلف عن الوحي الخاتم بخلاف الأنبياء الآخرين الذين لم يكن لهم مهمة ختم الوحي فضلا عن كونية الرسالة: فإذا كان الوحي خاتما وكان كونيا فينبغي أن يعلم الرسول الناس كيف يجتهدون فهما وتطبيقا بالعقل دون وحي متصل حتى يصبحوا قادرين على حكم أنفسهم بأنفسهم بالمعنى الذي حددته الآية 38 من «الشورى» التي أسلفنا شرحها.

القاعدة الأخيرة: ومن ثم فما يؤخذ عن الرسول يعود إلى خمسة أصناف من صور الفعل السياسي وقيمه هي كل ما تنسبه إليه السنة وتعتبره مجال الاقتداء به أولها هو الأصل والأربعة الباقية هي الفروع التي تجعله قدوة كونية إلى يوم الدين في فهم استراتيجية القرآن التوحيدية وتطبيقها. وتنقسم الأربعة الفرعية إلى جنسين كل منهما مزدوج الأصناف:

جنس الفضائل التي تصل مادة العمران بالاستراتيجية القرآنية وهي الفضائل النظرية: أعني ضرورة الانطلاق من علم الآفاق (علوم الكون والاقتصاد) وعلم الأنفس (علوم الإنسان والثقافة) لفهم القرآن وتفهيمه بصورة نموذجية حتى يكون التعويل على سلطان الحجة لا حجة السلطان. وبهذا المعنى فالفضائل النظرية تجعل الرسول **المعلم النموذج**.

الفضائل العملية: العمل على علم لتحقيق قيم القرآن في التاريخ الفعلي ببعديه الرمزي (التربية) والمادي (الدولة) تحقيقا نموذجيا حتى يكون الفعل خاضعا لخطة وليس مجرد تسيير للشأن اليومي كيفما اتفق. وبهذا المعنى فالفضائل العملية تجعل الرسول **القائد النموذج**.

والفضيلة الأصل في ذلك جميعا هي **الصدق والأمانة** التي جعلته يبلغ الرسالة التي هي ليست منه بل من الله وهو مبلغها لا غير[90]. أما الفضائل النظرية والعملية فتتكون من فضائل المعلم النظرية في نماذج التفسير وفضائل القائد العملية في نماذج التطبيق وفضائل الجمع بين السلطتين الروحية والزمانية في زمن السلم الداخلية والخارجية وفضائل الجمع بينهما في زمن الحرب الداخلية والخارجية. وله في كل ذلك أرفع الأخلاق التي أهلته لهذه المهمة. وهذه الأخلاق هي أخلاق القرآن كما قالت أم المؤمنين رضي الله عنها. لكن محاولتنا فيها تحديد المطلوب تعلمُه من سياسة الرسول الأكرم. ويمكن تحديده حصريا في النماذج التالية:

كيف يكون الرسول رسولا أمينا.

وكيف يكون المعلم معلما مجتهدا

وكيف يكون القائد من أولي العزم مجاهدا في سبيل الحق وإحقاقه.

وكيف يكون السياسي حكيما في إدارة الشأن الداخلي والخارجي زمن السِّلم.

وكيف يحافظ السياسي على حكمته فيهما زمن الحرب فلا يعود إلى الوحشية التي تنكص بالإنسان إلى قانون التاريخ الطبيعي.

وكل ذلك لأن الشرع الذي يحتكم إليه ليس من وضعه بل هو ما نزل به القرآن لا غير: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّراً وَنَذِيراً*وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾ [الإسراء 105-106]. ولا يوجد شرع من وضعه كذلك إلا ما حدده القرآن من توابع تكليفه بالتعليم والتطبيق مثل تحديد كيفيات العبادات التفصيلية لاستحالة تحديدها بغير العيان والممارسة. وتلك هي العلة في نهيه عن تدوين الحديث لئلا يظن تشريعا موازيا للقرآن فضلا عن أن يكون منافسا له.

المسألة الأصلية الجامعة:
الحصانة الروحية أو العروة الوثقى وفيها قضيتان الرؤية الوجودية ونموذج النخبة:

لا يمكن أن يكون للحصانة من حيث هي أصل كل المقومات ممثلون من النخب قيمون عليها بل القيم عليها وعلى تبعية النخب إليها هو الجماعة نفسها بفرض عيني حدده القرآن الكريم فسماه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا الفرض العيني هو الأصل الحقيقي لكل تشريع بمعنى أعم من مجرد التشريع القانوني أعني التقويم بأصنافه الخمسة في مجال الذوق والرزق والسلطانين عليهما والسلطان الجامع وما يناظرها جميعا من مستويات التقويم الرمزي أعني الذوقي والخلقي والمعرفي والجهوي والوجودي. فالجماعة تشرع بمجرد فعلها (أو تركها) أيا كان وهي تشرع كذلك بمعتقداتها التي هي رمز الميثاق بينها وبين الله وبإضفائها صفة الرمز على من تصطفيه من أبنائها فتعتبره ممثلا صادقا لهذه العلاقة بالميثاق. وهذا التعيين الرمزي للمصطفين يلغي كل إمكانية لتجبر أي فرد من الجماعة لوجود حد أقصى من الكمال في التشبث بالميثاق لا يناله أحد[91] وهو قائم في الأذهان لا في الأعيان فصار بذلك جزءا من المرجعية الروحية: إنه الرسول الذي وصفه الله بكونه على خلق عظيم وختم به الرسالات ليكون رحمة للعالمين.

إن الآيات 104 إلى 110 من «آل عمران» حددت هذا التعين المصحوب بالإيمان بالتعالي بديلا[92] من الطاغوتين اللذين أرجعتهما إلى التحريف الوجودي

(الآية 79 من آل عمران) وفرعيه المعرفي (الآية 71 منها) والقيمي (الآية 80 منها). لذلك فلن تكون النخب الممثلة لها نخبا ذات وجود في الأعيان فتكون قابلة لأن تستبد بالأمر بل هي رموز مصطفاة تؤمن الأمة بدورها النخبوي المطلق الخالي من الشوائب أعني التمثيل الأفضل لقيم القرآن التي هي عين الحصانة: إنهم الرسل كما يقصهم القرآن الكريم والرسول المخاطب به ممثلين لأصدق المبلغين للكتب السماوية والعاملين بتعاليهما. ولذلك فلن تتعلق المسألة الأصلية بنخب متعينة في العمران وذات قيام فعلي في الراهن منه بل هي تتعّين برموز الاتصال بالمطلق عامة وبرمزها الأسمى أي بالرسول الخاتم وكذلك بمقومات الدولة الراعية لقيم القرآن التي هي شريعة كل تشريع بمعنى كونها محددة لمعايير التشريع وأخلاقه وشروط كونه تشريعا حقا دون أن تكون تشريعا مباشرا حتى لا تلحقها التاريخية.

القضية الأولى من المسألة الأصلية الجامعة
الرؤية الوجودية مدارك وأفق فهم «الأفق المبين»

لعل أهم الأدواء التي تصيب حصانة الأمم هو الفساد الذي يطرأ على الرؤية الوجودية عند نخبها أو فقدانها «الأفق المبين» الذي هو أصل كل حصانة روحية عند جميع الأمم وخاصة الأمم التي تؤمن بأنها ذات رسالة كونية. ففساد الرؤية الوجودية يترتب عليه سوء فهم أصل الحصانة ومن ثم تحول النخب إلى معاول تهديم من حيث لا تشعر في شبه انتحار جماعي يكاد ألا يكون قابلا للفهم. لذلك فإنه قل أن يكون فعل النخب في هذه الحالة ناتجا عن سوء نية أو قصد كما يتصور من يكثر من النكير عليهم دون فهم. والنكير من دون فهم هو نفسه من معاول التهديم لأنه يؤدي إلى حرب أهلية روحية قد تتحول إلى حرب أهلية دامية. ذلك أن المرض الذي يصيب الرؤية الوجودية ليس اختيارا من ضحاياه بل هو مرض وجودي ينبغي تشخيصه وعلاجه بدل النكير على من يعاني منه.

فالمعلوم أن النخب العربية والإسلامية قد تردى حالها أكثر من تردي حال أي نخبة في التاريخ بمقتضى ما خضعت له من تحديات ثقيلة وسريعة وخاصة خلال القرنين الأخيرين فآل أمرها إلى الانقسام إلى حزبين غلب على جل المنتسبين إليهما الصراع الأيديولوجي على الزعامة حتى كاد يلغي البحث الصادق وطلب الحقيقة. لذلك فالغالب على الساحة الفكرية العربية إهمال العلم الذي هو عمل الفكر وهو عمل غير مباشر والتركيز على العمل المباشر بحثا عن النجومية والإثراء السريع بتوسط الارتزاق لدى الأحزاب

الحاكمة أو المعارضة أو لدى القوى المستبدة بالعالم والمستعملة للكل. وهذه الحرب الدائمة أعادت الحزبين إلى المأزق الذي سعى القرآن الكريم إلى تحرير البشرية منه أعني ما يزعمونه من تعارض بين العقل والنقل بفجاجة وعدم فهم لا يصدقهما عاقل حتى بعد محاولتي ابن تيمية وابن خلدون لإخراج الفكر الإسلامي من هذا الفخ.

لذلك فأفضل بداية لعلاج مسألة الحصانة من الأصل البدء بضرب مثالين على هذا التردي والفساد الذي أصاب رؤية النخب لمقوميها أعني:

مقوم المدارك أو العلاقة بين العقل والنقل (=أي بين صورة المعرفة ومضمونها كما نبين في جزء التأسيس المعرفي من الكتاب الثاني).

ومقوم أفق الفهم أو الحصانة من حيث هي مرجعية كل ما عداها لا يتحدد معناه ومعنى معناه إلا بها. والهدف هو أن ندرس في أولهما ما أصاب رؤية النخب لعلاقة العقل بالنقل وفي الثاني ما أصاب رؤيتها لنظرية المرجعية الرمزية من سوء فهم هو علة دور النخب في رعاية الحصانة: وإذن قالمقومان يدوران حول الحصانة من حيث أداة الفهم (=العلاقة بين العقل والنقل) وأفق الفهم (=نظرية المرجعية الرمزية).

• المثال الأول: مدارك الحصانة.

إنه مثال بسيط يبين فقدان الحوار السوي بين هذين الحزبين دون أن ننازع في صدق النوايا التي لا يعلمها إلا الله. فكلا الحزبين يعتمد على حجة السلطة بدل سلطة الحجة. والمعلوم أن حزب الأصولية الدينية يعتمد على سلطة الرأي العام الداخلي فيعتبر ذلك كافيا للدلالة على صحة رؤيته ومن ثم فهو يحول دون الدين وأداء دوره ليكون معين التجارب المبدعة في التجارب الروحية والفكرية لأنه يكاد يكون مقصورا على ما يجعل تهمة الغوغائية الشعبية ليست بعيدة عن حقيقة فكره.

وحزب الأصولية العلمانية يعتمد على سلطة الرأي العام الخارجي فيعتبر ذلك كافيا للدلالة على صحة رؤيته ومن ثم فهو يحول دون العقل وأداء دوره ليكون محرك التجديد الحضاري عند المسلمين لأن العقل عنده يكاد يكون مقصورا على ما يجعل تهمة العمالة للأجنبي ليست بعيدة عن حقيقة فكره. وبذلك يُلغى دور الأصلين النقلي والعقلي بهاتين الحجتين السهلتين فلا يبدأ الحوار المبدع بين نخب الأمة من الأصل ويبقى الصراع بين الغوغائية الشعبية والعمالة للقوى الأجنبية بدل السعي لتحقيق المضمون الحقيقي للصحوة الروحية والنهضة العقلية.

وقد عرف أحد زعماء التيار الذي يصف نفسه بالعقلانية وصفا تقابليا يعني نفيها عن الحزب المقابل طبيعة التقابل بين الاعتزال والأشعرية مرجعا إياه إلى ما يشبه الصراع الحالي بين الأصوليتين بمنطق إسقاط الحاضر على الماضي فصاغه بكلام يمكن أن نعتبره تلخيصا دقيقا لسوء التفاهم الحالي بين الحزبين ولمفهوم الفخ الذي وقعت فيه النخب المتصارعة فأوقعت فيه الأمة وحالت دون العقل والدين من أداء دورهما في البناء الحضاري السوي؛ فهو يقول: «**الفارق الأساسي بينهما (بين الاعتزال والأشعرية) يكمن في دور العقل وهل هو سابق على الشرع أم تابع له. ولقد ذهب الأشاعرة إلى أسبقية الشرع على العقل كما رأينا عند الباقلاني وذلك على عكس المعتزلة الذين أعطوا للعقل دورا أوليا وسابقا على الشرع وجعلوا الدليل السمعي تابعًا للدليل العقلي ومترتبا عليه**»[93].

تلك هي القصة التي يجمع عليها كلا الحزبين إذ لا يختلف في ذلك الأصولي العلماني عن الأصولي الديني ويتداولها المنتسبون إليهما جاعلين منها مصدر خلافهم الواهي دون أدنى سعي لفهم طبيعة الموقفين لكأن العقل عديم الوجدان والنقل عديم الفرقان. وليس صاحب هذا القول مصدر الفخ فهو من ضحاياه الواقعين فيه بل المصدر هو الكلام العام الذي يظنه أصحابه علما وهو

عين المغالطة لأنه لا يتجاوز المعرفة الصحفية الابتدائية. فهذا الكلام لا يعرِّف فكرا لا من حيث المنهج ولا من حيث الموضوع وهو من ثم لا يفيد أحدا بما ينير فكره وعقله بل هو ينصب له فخا يقع فيه كل من يقبل بمثل هذه المقابلات التي تشبه «ويل للمصلين».

فلا أحد ممن يعرف تاريخ النظريات الكلامية معرفة دقيقة يقبل بمثل هذه المقابلة الفجة إلا إذا اعتبر صيغ التعليم الأولية في المداخل التي تقدم للطلبة بهدف وضع علامات شكلية للتمييز بين الفرق في بداية درسها علما. إنما هو كلام من مبتذلات المداخل المدرسية ولا علاقة له بفكر الفرقتين الكلاميتين اللتين يدعي الحزبان اليوم الكلام باسمهما فيعيدان الأمة إلى معارك «دونكيخوتية» بين الناطقين باسم العقل والناطقين باسم النقل. والمشكل في مثل هذه التعريفات أنها تبدو صحيحة لأن قائل «ويل للمصلين» ليس مخطئا بقولها وإنما هو مخطئ بالوقوف عندها. وكذلك الشأن في عبارة الأستاذ نصر حامد أبي زيد التي يظنها تعريفا للفرق الأساسي بين الفرقتين واصفا إحداهما بالعقلية والثانية بالنقلية.

لكنه لم يقل كيف ولا فيمَ ولا لمَ يميل الأشعري لتقديم النقل على العقل والأمر نفسه بالنسبة إلى العكس المعتزلي إذا قبلنا بالمقابلة بين المعرفتين. وذلك هو المقصود بالفخ: لم ير الأستاذ أن المسألة تتعلق بجوهر الإشكال في نظرية المعرفة ونظرية القيمة اللتين تداول فيهما الموقفان عند جميع الأمم وليس هو خاصا بعلم الكلام الإسلامي. والأدهى من ذلك أنه لم يدرك أن الخيار بين الموقف العقلاني والموقف التجريبي في نظرية المعرفة يلزم عنه حكم قيمة على أصحابهما بل هو خيار مصدره المفاضلة بين دور الفرض القبلي الذي تنتسب إلى صورة الظاهرة العقلية التي لم تتحدد بعد ومادة الظاهرة الحسية التي هي المضمون التجريبي من منطق نظرية في المقوم الأساسي لصحة النظرية العلمية ولا علاقة له بالوصف العقلاني في صراع الحزبين الأصوليين الإسلاميين[94].

وحتى يرى القارئ مناط الإشكال الكلي فلا يتصوره مقصورا على مقابلة سطحية بين فرقتين كلاميتين نفاضل بينهما بحكم تقويمي إيديولوجي فنصف أحد الفريقين بالعقلاني والثاني باللاعقلاني فلنفرض أننا لا نتكلم على الفكر الكلامي بل على الفكر العلمي الحقيقي وموقف العلماء من القانون العلمي مثلا. فلو قال قائل: إن بعض العلماء يقدمون نتيجة التجربة على الفرض العقلي في عبارة القانون العلمي عند التعارض وبعضهم الآخر يواصل تقديم الفرض العقلي حتى لو كذبته التجربة العلمية فماذا سيقول القارئ؟ فأي الفريقين سيعتبره غير عقلاني الأول الذي يحافظ على الفرض العقلي رغم تكذيب التجربة أم الثاني الذي يعتبر الفرض العقلي لا معنى له ما لم تؤيده التجارب العلمية طبعا؟

ولنعد الآن إلى المقابلة بين المدرستين الكلاميتين لمحاولة بيان طبيعة الخلاف كما تتعين في إشكاليتي نظرية المعرفة والقيمة وليس كما ترد في هذا الفخ المعمى الذي يعيش عليه بعض النجوم خاصة وهو قد صار بفضل الردود المستندة إلى قليل فهم تحولهم مصدر لعب دور الضحية مرقاة للنجومية في الغرب. فالخلاف بين المعتزلة والأشعرية حول دور العقل والنقل ليس خلافا غير معين بل هو خلاف حول التعارض في ما يتعلق بمجالين أحدهما معرفي (إبستمولوجي: العلاقة بين التجربة والفرض) والثاني قيمي (أكسيولوجي: العلاقة بين حكم القيمة وحكم الواقع) والثاني هو الأشهر في الخلاف بين الفرقتين. لكنِ الخلافين كلاهما مضاعف مع الاقتصار على مجال الخلاف أعني العلوم المِلية وليس العلوم الطبيعية رغم أن الأمر يمكن أن يشمل النوعين من العلوم.

ولنبدأ بالمجال المعرفي بفرعيه: وتسمى مسألة الفرض والتجربة.

إذا تعارض الفرض العقلي والخبر النقلي في الكلام على أحداث التاريخ فأيهما ينبغي أن نصدق الفرض العقلي حول ما حدث في الماضي أم الخبر المحقق

حوله ؟ وهذا المبدأ رئيسي في كل العلوم الإنسانية التي هي فروع من حيث مضموناتها الفعلية لعلم التاريخ.

إذا تعارض الفرض العقلي والخبر النقلي في الكلام على ما وراء أحداث التاريخ حيث تنعدم التجربة الحسية ولا تبقى إلا التجربة الوجدانية فأيهما ينبغي أن نصدق الفرض العقلي حول ما وراء التاريخ أم الخبر النبوي؟ وهذا المبدأ رئيسي في كل العلوم الدينية التي هي فروع من حيث مضموناتها للقبول بالخبر النبوي[95].

ولنثن بالمجال القيمي بفرعيه: وتسمى مسألة التحسين والتقبيح:

إذا كان على القاضي أن يقضي في نازلة–سواء كان قاضيا شرعيا أو قاضيا بالقانون الوضعي- فأيهما يقدم رأيه الشخصي أم نص الحكم الشرعي أو القانون الوضعي في وصف الوقائع وتحديد الحكم الذي يقضي به ؟ وإذا أراد الإنسان أن يفهم تقويم الأمم للأفعال فأي الأمرين يقدم رأيه الشخصي أم معرفة تقاليد تلك الأمم في التقويم وسلاليم قيمها ؟ وهذا المبدأ هو أصل كل عدالة وإلا فإن القضاء يصبح حكما بالهوى وأخلاق الأمم مجرد تحكم الناظر فيها.

وإذا أراد المرء أن يسلم بوجود قيم متعالية على نصوص القانون والتقاويم المختلفة بين الثقافات والأمم فهل يكفيه رأيه الشخصي أم لا بد له من إيمان ما بأنه توجد قيم متعالية فتكون القيم المتعالية على التغير والاختلاف إيمانية بالجوهر لأن العقل لا يستطيع أن يثبت غير الاختلاف القيمي بين الثقافات وهو ما يؤول إلى التسليم بعدم قيم متعالية والرضا بالنسبية القيمية[96]؟ وهذا المبدأ هو أصل كل القيم المتعالية وإلا لوقعنا في النسبوية المطلقة فلم يبق معنى حتى للمقابلة بين العقل واللاعقل فضلا عن المقابلة بين العقل والنقل.

• المثال الثاني: أفق الحصانة المبين

وحتى يتبين للغافلين من النخب العربية والإسلامية دلالة الثوابت الكونية في كل عمران من حيث هو استخلاف سنحاول فهم ما يسيطر على الفكر الإنساني في الظرفية التاريخية الحالية من مناظير تحدد علاقة حصانة الأمم بمرجعياتها الروحية والرمزية التي هي أفق منظورها المبين حتى نحلل من منطلقه الثمرة الوجودية للاستراتيجية القرآنية فنبين أن كليات الوجود الإنساني التي أشارت إليها هي ما يلتقي فيه الفكران الديني والفلسفي الحديث حتى وإن ظل ذلك محفوفا بما حل بهما من تحريف نبين مآله ونشير إلى ما يقدمه القرآن الكريم من حلول للتغلب عليها ليس بنفيها بل بمنطق التصديق والهيمنة.

فالفكر الحديث وحتى ما بعد الحديث ليس هو إلا اندماجا صريحا أحيانا ومتنكرا في غالب الأحيان بين الفلسفة اليونانية وعلم اللاهوت المسيحي. وكل عين فاحصة وبصيرة نافذة تعلمان أن الفكر الفلسفي الغربي عامة وفكر الحداثة وما بعدها خاصة ليس هو إلا مزيجا منهما بعد سعي توحيدي بينهما لم يتوقف منذ الآباء الأوائل في المسيحية الشرقية إلى فلاسفة المثالية الألمانية وإلى آخر أكبر فيلسوفين ألمانيين قصدت هيدجر وجدامر[97]. و يمكن أن نكتفي بمثالين من هذه الأوهام لهما صلة بمنزلة الدين في حياة الإنسان عامة:

فأما المثال الأول: فمداره حول وظيفة النص في الوجود الإنساني والمقابلة الساذجة والسطحية بين الأمم النصية والأمم غير النصية. وهذا الزعم بأن الأمم تنقسم إلى نوعين أحدها تكبله النصوص ويمثلون له بالمسلمين تحقيرا منهم والآخر متحرر منها ويمثلون له بالغربيين رفعا من شأنهم.

وأما المثال الثاني: فمداره حول وظيفة الواقع في الفكر الإنساني والمقابلة الساذجة والسطحية بين الواقع والرمز في الوجود الإنساني: وأصحاب هذا الوهم

يعتقدون أن الإنسانية يمكن أن يستقيم لها مقام في العالم الطبيعي من غير الإيمان بعالم ما بعد طبيعي أيا كان يؤسس لفعل الإنسان ومن غير التسليم بدور له أيا كان في عالمهم الطبيعي.

وهذا الوهم الثاني هو الأصل الذي يرجع إليه الوهم الأول: الزعم بأن الغرب قد تحرر من الإيمان والميتافيزيقا ولذلك فهو متحرر من سلطة النص أي نص بشرط أن نفهم أنه النظام الرمزي الذي يعتبره شعب من الشعوب معين المعنى. ويمكن للقارئ الفطن أن يلاحظ أن كلا الوهمين مضاعف وأنهما يرجعان في العمق إلى العلاقة الوطيدة التي تربط بينهما. ومن يغفل عنها لا يمكن أن يفهم كيف يمكن لمثل هذا الفكر العجول أن يكون أكثر سلفية من السلفيين لأنه يقلد مثلهم من دون وعيهم بما يقلدون.

وهذا الموقف يقتل فكر صاحبه لأنه يفقده ما عنده دون أن يعطيه ما عند غيره. فهو يُنضب بهذا الجهل المضاعف معين الإبداع لديه فيصبح ممثلا لنخبة تحكمها سطحية التصورات وفجاجة المقابلات الصبيانية التي تحول دون الفكر وفهم أسرار الوجود. والمعلوم أن التقليد لا يمكن أن ينقلب إلى إبداع بل إن كمال الإتقان في التقليد هو شهادة الوفاة الدالة على موت الإبداع: إذ كمال التماثل يعني أن المقلِّد ذاب في المقلَّد. وإذن فالوهمان يمثلان في الحقيقة الوهم نفسه بصيغتين مختلفتين: فالوهم الثاني ليس هو في الحقيقة إلا الغفلة عن طبيعة الصورة البنيوية لعلاقة الفكر بالوجود، والوهم الأول ليس هو في الحقيقة الغفلة إلا عن طبيعة التعين التاريخي لهذه العلاقة في كل الحضارات.

ولنبدأ بالوهم الأول بفرعيه وهو كما أسلفنا التعين التاريخي للوهم الثاني. فالوهم الأول مبني على مغالطتين: مصدر أولاهما مفهوم النص ومصدر الثانية مفهوم الفكر الذي يكبله النص. فإذا كان القصد بالنص ما كتب من النصوص فالكلام يكون فيه بعض الصحة لأن بعض الشعوب لم تكتشف الكتابة. لكنه

لا وجود لأمة ليس لها حديث عن حدث تاريخها وما بعده يضفي عليه المعنى بهذا المابعد وينقله من جيل إلى جيل في شكل ذاكرة مقدسة وأساس لقيام الأمة: **وذلك هو معنى النص أو الكتاب المقدس في كل حضارة**. ذلك أن الحديث عن حدث التاريخ لا بد أن يكون فيه عند كل أمة شيء من المقدس. وإلا لما استمد الحدث من الحديث معناه عند الأمم جميعا. لذلك فالقول: إن بعض الأمم نصية وبعضها غير نصي هو إذن من التعميمات المتسرعة التي مردها إلى ظن المقصود بالنص النص المكتوب أو النص المنزل: **وهذا من علامات السطحية التي لا حد لها عند المتعاقل من نخبنا**.

والمغالطة الثانية مصدرها مفهوم الفكر الذي يكبله النص. فإذا كان القصد بهذا الفكر فكرا لا يجتهد في تأويل النص من حيث هو أساس المعنى للتعامل مع كل شيء وخاصة مع العالمين الطبيعي والتاريخي اللذين يظنهما السطحيون أمرين قابلين للوجود فضلا عن الإدراك من دون هذا المعنى فهذا القصد من الأوهام كذلك. فما من أمة إلا ومجرد بقائها وعدم اضمحلال قيامها المستقل دليل قاطع على أن المعنى لا يزال عندها فاعلا ومن ثم ففكرها ليس مكبلا بنص ميت بل مجرد بقائها وصمودها في التاريخ الذي هو صراع دائم دليل قاطع على كون نصها المرجعي ما يزال معينا لا ينضب لفكرها الذي يرده بمجرد هذا البقاء الصامد: مجرد توقف فكر الأمة عن ورود النص المرجعي هو توقف النص عن بث فاعليته وكلاهما واحد ويعني موت الأمة سواء أكان هذا المعين نصا منزلا أو مجرد ذاكرة أسطورية وأدبية. والفرق بين أصناف النصوص المرجعية ليس متعلقا بطبيعة دورها بل بطبيعة تصور المؤمنين بها لها أعني طبيعة التقديس.

لكن هذه الحقيقة الكيفية لا تعني أن الأمم لا تتفاوت كميا في هذه الفاعلية فاعلية الورود من النص المرجعي. ففاعلية الورود هي المعيار الذي يمكن استعماله لتحديد مدى حيوية الأمم كميا لكنها كيفيا من طبيعة واحدة لذلك كانت الحرب

النفسية بين الأمم أول ما تستهدفه هو طمس المورد لقتل الورود وهو ما يسميه أعداء الأمة المندسين في جسدها **بتجفيف المنابع** استعمالا لمفهوم مستمد من الحرب البايولوجية على النبات (قطع الماء ليجف الزرع). وكل الذين يتهمهم زاعمو العقلانية بالظلامية أو الإسلاموية ليسوا كما يتوهمون ساعين إلى العيش في الماضي بل هم يحاولون في ورودهم المعين أن يستعيدوا من المورد أقصى قدر ممكن من الحيوية بجعل النص المؤسس مصدر إيحاء بما يجعل الإبداع مطلق الحرية ومطلق الطموح فلا يكون تقليدا لنص بديل وغير معلن بزعم أنه تحرُّرٌ من النص: **زاعمو العقلانية يقلدون نصا ميتا وغير صريح –النص المرجعي لمن يقلدون–وهو نص ميت لأنه بلا عروق في تربتهم الحضارية**. أما من يزعمونهم ظلاميين فإنهم يعيدون نبط المورد فيسقون نصا ضربت عروقه في حضارتهم لقرون ولا يزال ينبض بالحياة بدليل قدرتهم على الصمود بل ونجاحهم في التحرر من الاستعمار الرمزي الذي هو أخطر من الاستعمار المادي. ولولا هؤلاء الأبطال لكان العالم الإسلامي مصيره مصير الأندلس.

ولنثن بالوهم المضاعف الثاني وهو الصورة البنيوية من الوهم الأول. فهو أيضا مبني على مغالطتين تبدوان متقابلتين رغم كونهما من طبيعة واحدة:

مغالطة تفسد الواقعية لأنها تخضع النظر لأعيان العمل فتقتل الحكمة النظرية أو الخيال العقلي الذي يطلب الحقيقة النظرية فيتمكن من الذهاب بالفرضيات الرمزية إلى غايتها ليكون مبدعا للنظريات: **قتل المثل**.

مغالطة تفسد المثالية لأنها تخضع العمل لمجردات النظر فتقتل الحكمة العملية أو الخيال الإرادي الذي يطلب الحقيقة العملية فيتمكن من الذهاب بالعمليات الفعلية إلى غايتها ليكون مبدعا للوقائع: **قتل الأمثال**.

ويبدو التوجهان متقابلين لكنهما في الحقيقة من طبيعة واحدة حتى وإن اختلف نسقهما الزماني ومجال فعلهما. فالعمل يعالج لامتناهي التعين الفعلي

وهو إذن صراع فعلي مع لامتناهي مادة الأفعال. ولذلك فالغالب عليه هو المباشرة والمجابهة الدائمة للطوارئ مجابهة فعلية. والنظر يعالج لامتناهي التحدد الرمزي وهو إذن صراع رمزي مع لامتناهي صورة الأفعال. ولذلك فالغالب عليه اللامباشرة ومجابهة الطوارئ مجابهة افتراضية[98]. وهدف العلاجين هو التلاقي في الغاية: فعندما يصل تحديد لامتناهي الصورة في النظر إلى الغاية(المثل) نكتشف أنه قد أبدع أدوات علاج لامتناهي المادة في العمل (الأمثال).

وهذه المغالطات الأربع أو الوهمان بفرعيهما هما عين العلاقة بين الطبيعة وما بعدها في الأعيان (النص والواقع) وفي الأذهان (الرمز والواقع) لأنهما جوهر فاعلية العقل الناظر والعامل وهما لا يكونان فعلين نسبيين إنسانيين من دون الإيمان ولو فرضيا بأن لهم مثالا أعلى يكونان فيه فعلين مطلقين هما غاية سعي الفعلين الإنسانيين: **وذلك هو مفهوم الله من حيث هو المثل الأعلى المطلق**. وهذا أمر لا تخلو منه حضارة في أي لحظة من لحظات حياتها وهو المقصود بالإسلام الفطري. ولن نطيل الكلام في هذه المغالطات أكثر من هذا لأننا درسناها جميعا بدقة متناهية في مقال «الواقع»: صنم الفكر العربي الحديث. وهو في متناول القارئ في عدة مواقع إلكترونية.

وقد ذهب المتقحمون على الفكرين الفلسفي والديني بزاد بدائي إلى القول: إن الدين من المبتذلات وإنهم يترفعون عن ذلك ويتركونه للعامة المتدينة. فهم منشغلون بالفكر ولاشيء دون الفكر لأنهم عقلانيون. وطبعا فلو كان هؤلاء ذوي عقل حقا لما زعموا ما زعموا. فلنتركهم يعمهون وللنظر في تاريخ الفكر هل فيه ممَّنْ يُعتد به من كبار الفلاسفة أو العلماء مسلمين كانوا أو مسيحيين أو حتى وثنيين من اليونان أو من غيرهم من الشعوب التي عرفت الفكر الفلسفي والعلمي يمكن أن يعتبر الفكر ممكنا من دون التعالي الذي لا يختلف وصفه بالفلسفي أو الديني إلا من حيث الأسلوب لاتفاقهما في كل شيء جوهري أعني في الأمرين اللذين يعرف بهما الفكر الإنساني من حيث هو فكر إنساني:

أن العقل من حيث هو ملكة حكم علمي -يدرك القوانين العلمية ويصوغها- لا يستطيع أن يعلم الظاهرات بهذا المعنى إدراكا وصوغا ما لم يسلم بمبدأين قبليين ليس له عليهما دليل غير إيمانه بذاته منظمة للعالم أوبنظام العالم الذاتي أو بالتوافق المسبق بينهما فيكون موقفه في الجوهر ومن حيث هو سائل السؤال العلمي موقفا إيمانيا.

أن العقل يتجاوز ذلك إلى ما هو أسمى لأنه لا يستطيع أن يتوقف عند الظاهرات ولا حتى عند قوانينها العلمية بل هو يطلب لها أصلا متعاليا مكتفيا بذاته ومعنى للأشياء لا ينتج عن تحكمه الذاتي ويعتبر الأصل والمعنى متجاوزين لها ليس في ذهنه فحسب بل في ذاتهما فيكون بذلك جوهره عين عدم الرضا بالمتناهي[99].

فإذا لم يكن ذلك هو الدين فعن أي دين يتكلم الأميون من المتعاقلين ؟ هل الدين عندهم مقصور على خرافات العجائز التي ربوا عليها صغارا ولما يتجاوزوها ؟ لكن العجائز معذورات في حصر الديني في الخرافي فهن لا يزعمن التفلسف ولا التعلمن ولا خاصة الجدل في دقائق الأمور التي لا ينفذ إليها أصحاب الأذهان الكليلة الذين حدد القرآن منزلتهم بالأكل مثل الأنعام وبحمل الأسفار مثل الحمير فيكون معنى الدنيا عندهم مقصورا على الحياة البهيمية[100] ؟

وبذلك نصل إلى بيت القصيد. فتوضيح الرؤية يقتضي أن نحرر فكر النخب من هذين الداءين الذين ضربنا منها مثالين يعدانا لتحديد مقومات نموذج النخبة الممثلة للحصانة والتي من شرطها أن يكون فعلها بغياب عينها وحضور رمزها لأنها صورة نموذجية للمصطفين الذين يمثلون المرجعية أفضل تمثيل فلا تبقى فاعلة إلا بدورها الرمزي بعد أن كانت فاعلة بدورها الفعلي. وهذا النموذج هو عند المسلمين الرسل عامة والرسول محمد صلى الله عليه وسلم خاصة لأنه النبي الخاتم الذي يمثل الرؤية الواضحة لتلك المسائل الثلاث

التي ضربنا عليها أمثلة من رؤية النخب العربية الحالية عينة من النخب الإسلامية: **القص القرآني هو الذي يضفي عليهم وعلى أفعالهم الماضية هذه الوظيفة الرمزية فيجعلهم جزءا لا يتجزأ من المرجعية المحددة للحصانة الروحية.**

ويمكن أن نعتبر هذا الخيار أفضل الحلول لتعين الحصانة الروحية بصورة فاعلة دون أن تكون قابلة للتحول إلى سلطان مستبد ولتعينها بصورة كونية دون أن تفقد المباشرة التي هي شرط الفاعلية الرمزية. فهي أنبياء كل الأقوام دون حصر ومن ثم فهي التعين الفعلي للكونية الروحية ولوحدة الأديان التي هي أعيان من الدين الكلي الواحد أي الإسلام لأن الدين عند الله هو الإسلام. فلأول مرة في تاريخ البشرية وضع القرآن مفهوما للحصانة الروحية يجعلها بخلاف المعهود ليست مفهوما سلبيا يتحدد بالتقابل بين الحصانات كما هو شأن السيادة السياسية التي هي تحادد بين القوى السياسية في الأرض بل هي تتحدد بالجهد التكاملي خلال التكوينية الروحية للنوع البشري. وبذلك صارت كونية القيم القرآنية مطلقة الانفتاح على كل الرسالات والرموز الروحية بحيث إنها تحرر المؤمن بها من نفي الأديان الأخرى فيغلب عليه التسامح[101] الذي يجعل الأمة تقبل بوجود عدة أديان إلى درجة أن القرآن غالبا ما ينهى النبي عن الإكراه أو الإرغام أو التعجل معللا ذلك بأن الله هو الذي يريد التعدد الديني ولو أراد العكس لجعل الناس أمة واحدة بل هم أمة واحدة من حيث الفطرة.

ولهذا الانفتاح شروط هي ثمرات دعويي الإسلام الإيجابية والسلبية أعني الكونية الدينية ونفي ما يعارضها (الدين القومي) وختم الوحي المتصل ونفي ما يعارضه (السلطان الروحي)[102]. والشروط هي ثمرات التحرر من موروثات الدين القومي والسلطة الروحية أعني التحرر من نظريتي الشعب المختار والخطيئة الموروثة. وتجتمع كل هذه الشروط في علة استخلاف الإنسان لأداء الأمانة في رعاية الكون كما يتبين من رمز استخلاف آدم في الحوار بين الله

والملائكة التي ظنت الشر متقدما فدل ذلك على جهلها: **تقدم الخير على الشر في خلقة الإنسان بحيث لا يكون التخلق نفيا للطبيعة بل هو سمو بها إلى معناها الذي هو الدين.**

وهكذا يتبين أن هذه النظريات التي يحررنا منها الإسلام هي بالأساس ثمرة انحراف النخب التي حولت بانغماسها في المباشر من العمل وتخلت عن غير المباشر منه حولت موضوع التعاون (الرزق) إلى موضوع صراع وحولت موضوع التآنس (الذوق) إلى موضوع تواحش ناتج عن تغليب قانون التاريخ الطبيعي على قانون التاريخ الخلقي ومن ثم فهي قد قضت على عقيدة الأخوة الإنسانية التي يمكن سوادها من تغليب القانون الخلقي على القانون الطبيعي. فتكون النظرية التي تنسب إلى النخب دورا أساسيا في تحريف الفطرة وإفساد الكيان الاجتماعي والشأن الإنساني[103] نظرية مشتركة بين الدين والفلسفة السويين. وهما لا يتقابلان إلا عندما ينحرف الفكر فيهما كليهما فيصبح كما هي الحال الآن أصولية علمانية تدعي الكلام باسم العقل وأصولية دينية تدعي الكلام باسم النقل[104].

وتدور هذه النظرية حول النخب التي تدعي رعاية صورة العمران ومادته كما يتبين من جمهورية أفلاطون ومما حاولنا بيانه في الجزء الأول. فالنخب تنقسم عند أفلاطون إلى صنفين مضاعفين تتألف منها الطبقة السياسية المتصارعة في مقومي صورة العمران وفي مقومي مادته وكلتا النخبتين الحاكمة والمربية تستعمل أداتين هما الجند للدفاع والعمال للاقتصاد[105]:

مستوى التربية وصنفاها النخب الفلسفية التي تربي النشأ تربية علمية وخلقية أساسها العقل وضديدها النخب الأدبية أو السوفسطائية[106] التي تربيه خطابيا وأساسها الخيال.

ومستوى الحكم وصنفاها النخب السياسية التابعة للنخب الفلسفية ولها ضديد هو النخب السياسية التابعة للنخب الأدبية أو السوفسطائية. [107]

لكن ما تقدم فيه الدين على الفلسفة كما هو بين من القرآن الكريم ثم لحقت به الفلسفة مؤخرا هو علاج هذا الانحراف الممكن بنفي كل سلطان للنخب مستقل عن سلطان الجماعة حتى يعود إلى ما ينبغي أن يكون عليه أعني سلطان تمثيل الجماعة وليس سلطانا عليها سواء في المستوى الرمزي أو في المستوى الفعلي فسواء كانت النخب فلسفية شعارها العقل أو أدبية شعارها الخيال فإنها بمجرد أن تصبح سلطة تتحول إلى كنيسة فتفسد بتقاسم الاستبداد مع الحكم وذلك هو الانحراف أو الطاغوت الذي نبهت إليه سورة آل عمران. فقد قد بين القرآن الكريم أن التشريع الأصلي وهو غير شكلي لا يمكن أن يكون فعل أفراد معينين بل هو فعل الجماعة في مجالات التقويم الخمسة: **وذلك هو معنى الأمر أمرهم ومعنى كونه شورى بينهم** [الشورى 38].

وهذه الثورة التي حصلت في الفكر الديني الذي هو تجربة عملية خاصة لم يعرفها الفكر الفلسفي الذي هو تجربة نظرية خاصة إلا حديثا ومن ثم فهي قد عمت وصارت القاعدة في جميع الحضارات رغم كونها لم تنشأ إلا مع الثورة القرآنية التي أسست لها في سورة آل عمران واعتبرت الداء الذي عالجته بهذه الثورة هو تأليه الإنسان غاية للسلطة الروحانية[108]. فباتت مبدأ واحدا في الفكرين الديني والفلسفي معا وعلى حد سواء. لكن التشريع الجمعي يمكن أن يتحول إلى اتباعية قاتلة للفرد وقدراته الإبداعية رغم أن دوره في الجماعة كان من المفروض أن ينميه بحكم جعل تشريع الجماعة حصيلة التشريع من حيث هو فرض عين فيكون ثمرة اجتهاد الأفراد[109].



القضية الثانية من المسألة الأصلية:
النموذج المحمدي أو نموذج النخبة التي صارت مرجعية رمزية أو في أن محمدا صلى الله عليه وسلم هو نموذج الفاعلية بحضوره الرمزي في الحصانة الروحية

وبذلك نصل إلى المعضلة المحيرة في الدين الإسلامي. فمعنى ختم النبوة والرسالات هو ختم المبدأ الذي كان حائلا دون تقسيم العمل الرمزي في العمران فكل الوظائف الرمزية التي كانت مكثفة في شخص النبي من حيث هو ناقل للتشريع الإلهي بكل أصنافه لم يعد قابلا للتكثيف في شخص معين بل هو متعين في المرجعية الرمزية ببعديها النصي أعني القرآن (وضمنه كل التجارب المقصوصة) والسنة (وضمنها كل الأنبياء والرسل المشروط الإيمان بهم). فصار الفعل الرمزي مثله مثل الفعل المادي يقتضي توزيعا للعمل فلا يبقى متعينا في شخص عبقري يمثل أصناف القيم الخمسة: ليس الوحي وحده هو الذي ختم بل وكذلك التشريع الفلسفي لأن أي فيلسوف يزعم التشريع للجماعة يمكن أن يعتبر أضحوكة عصره رغم أن ذلك كان من تقاليد الفكر الفلسفي القديم.

فيتفرع أصل النخب القائدة إلى عناصره الخمسة بالتناظر مع الفواعل القيمية وما يترتب عليها حتى لا تتكون نخبة مستبدة بالسلطان عليها. وشرط ذلك أن يكون الأصل الموحد والذي تفرع بعد ختم التشريعين المنزل والفلسفي ذا وجود رمزي خالص مثله مثل المرجعية الرمزية وألا يكون له نخبة حية ممثلة تتكلم باسمه[110] بل إن الرسل حياتهم وأفعالهم جزء من المرجعية الرمزية مثلها

مثل النصوص ولا واسطة بينها وبين المؤمن لأنها هي الواسطة الوحيدة التي يتم بها التواصل مع الله. وهكذا يصبح التشريع الفعلي الذي هو دون هذا المستوى الرمزي المرجعي ذا مستويين:

فأما المستوى الأول فهو كل أفعال المؤمنين في مجالات التقويم الخمسة. وهو تشريع غير صوري أو هو بصورة أدق غير خاضع لنظام مؤسسي تشرف عليه هيئات قيمة.

أما المستوى الثاني فمن هذا التشريع اللاشكلي ينبع التشريع الصوري والواعي في عمل الجماعة المؤسسي عملها الذي يبقى خاضعا لتشريعها اللاصوري وغير الواعي في عملها غير المؤسسي الذي هو عين أحداث حياتها التاريخية.

وإذا طغى الصوري من التشريع على اللاصوري منه تموت فاعلية الأمة لأن صورة العمران تصبح مهيمنة على مادته فيفقد حرية الإبداع جميعا. واللاصوري يستمد فاعليته من صلته الحية ومن ثم اللاصورية بالأصل الرمزي المرجعي الذي هو خزينة النماذج المثالية لكل سلوك في مجالات التقويم جميعها[111]. لذلك فينبغي أن يبقى اللاصوري متعاليا على الصوري ليحدد صورة العمران بوجهيها أعني الحكم والتربية: **عندئذ يكون القانون الغالب هو قانون التاريخ الخلقي للأمة.** وطبعا فتقدم اللاصوري على الصوري في التشريع هو الذي يحدد مادة العمران أي الاقتصاد والثقافة. لكنه إذا طغى فإنه يؤول إلى خطر مجانس للخطر السابق لأن جمود الإبداع في الحالة الأولى يناظره فوضاه في الحالة الثانية التي تجعله سيلانا أبديا فلا يستقر للعمران قرار. غلبة قانون التاريخ الطبيعي على التاريخ الخلقي تؤدي حتما بالتدريج إلى الرد إلى أسفل سافلين التي ذكرها القرآن.

وذلك ما يقتضي تشريعا وسيطا بين اللاصوري الذي هو حياة الأمة التي هي بمجرد كونها حياة تشرع في مجالات التقويم كلها وتلك هي فاعلياتها القيمة التي تجعلها كيانا حيا يشرع في مسائل الذوق والرزق والسلطان عليهما

وبهما بتوسط وعيه بالسلطان المتعالي على كل سلطان. وهذا الوعي يتجاوز مجرد الوعي النفسي الفردي بل هو تاريخ جماعة فعلية لها أبطال ورموز كانت بسلوكها التعين الفعلي لهذه العلاقة بين التشريع الحي اللاصوري والصوري والمرجعية الرمزية. وعلى رأي هذا الوعي المتعين في التاريخ يأتي الرسول وكأنه ملخص كل الرسل الذين يقصهم القرآن.

ولما كان الرسول هو التجسيد الفعلي للرمز الذي تعينت فيه المرجعية فينبغي أن يكون كذلك الرمز الأصل الذي يتعين فيه تعينها التاريخي من حيث هي مؤسسة راعية للمرجعية أعني الخلافة. وبهذا المعنى فإن الرسول الخاتم ينبغي أن يكون أصلا لكل خلافة راشدة[112] ليس للمسلمين وحدهم بل لكل البشرية. وما الخلفاء الراشدون الأربعة إلا فروع[113] لهذا الأصل وهم مع الرسول يمثلون النخب التي صارت رموزا تتعين فيها المرجعية للإدراك الجمعي فتغني عن السلطة الروحية القائمة بدور الوسيط بين الله وعباده والتي تتحول بمجرد الوجود إلى سلطة طغيان روحي لأنها تتحالف مع السلطة الزمانية لتقاسم المصالح كما بينت «آل عمران» تفسيرا للتحريف المادي (تبديل المرجعية النصية) أو المعنوي (تأويل المرجعية النصية):

فالنبي محمد صلى الله عليه وسلم هو أصل الخلافة الراشدة بالمعنى القرآني ونموذجها لأنه حقق مفهوم الاستخلاف من حيث هو منزلة إنسانية في الوجود أفضل تحقيق فتعين في سنته معنى التناغم بين الدين والدنيا وفي سياسته معنى التناغم بين الدين والسياسة. وإذن فقد تعين فيه المعنى الأصلي للخلافة الراشدة أعني المبدأ الأول الذي أشارت إليه الآية 38 من الشورى بـ : ﴿والذينَ استَجَابُوا لرَبِّهِم﴾.

وأبو بكر كان الفرع الأول من الخلافة الراشدة بالمعنى القرآني كما حددته الآية في المبدأ الثاني الذي أشارت إليه بـ : ﴿وأقَامُوا الصَّلاةَ﴾ إذ كانت خلافة مشتقة من تأميم الرسول له في الصلاة.

وعمر كان الفرع الثاني من الخلافة الراشدة بالمعنى القرآني كما حددته الآية بـ : (الأمر) ﴿وَأَمْرُهُمْ﴾ إذ هو في الضمير الجمعي للأمة يمثل العدالة في الأمر.

وعثمان كان الفرع الثالث من الخلافة الراشدة بالمعنى القرآني كما حددته الآية بـ : (أمرهم) ﴿شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (إذ هو انتخبته لجنة الشورى) و كان جلمع أصل اجتماع الجماعة (للقرآن الكريم).

وعلي كان الفرع الأخير من الخلافة الراشدة بالمعنى القرآني كما حددته الآية بـ : ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (إخضاع رمز الدنيا لشرع الله الرزق والإنفاق في وجوهه التي حددها القرآن الكريم وهو غير الزكاة وإذن فهو يتعلق بالاقتصاد عامة وبمالية الدولة خاصة): لذلك كان أول فعل قام به بعد البيعة عزل الولاة الفاسدين (و هو ما يعد بمنطق السياسة قصيرة النظر خطأً فادحا لكنه عين الحكمة إذا كان القصد بيان النموذج المثالي للرشد و الحكم الراشد).

وتلك هي وظائف «الدولة-الشريعة» القرآنية التي هي نموذج الدولة الإسلامية والتي لا تتحقق تامة إلا في المثال ومن حيث هي فاعل رمزي في ضمائر المسلمين تكون الفاعل التاريخي المرجعي الذي يجعل عالم المسلم الباطني ذا تعين فعلي يتجاوز فرديته إلى الكونية القرآنية. فالأصل هو الاستجابة للرب (والرمز هو الرسول نفسه) والفروع هي السلطة على الذوق وترمز إليها الصلاة ذروة العبادة (الرمز هو أبو بكر) ونسبة الأمر إلى الجماعة هو حقيقة العدل وتعينه الفعلي (والرمز هو عمر) ونظام أمر الجماعة العلمي وذروته اللجنة العلمية التي جمعت القرآن (والرمز هو عثمان) والسلطة على الرزق الذي هو رمز الدنيا ولا سلطان عليها إلا بالسلطان عليه بسلطان القيم الروحية والدين لئلا يكون الرزق سبب الصراع بين البشر (والرمز هو علي).

وكل ذلك يعالج في مستوى النظر والمعرفة أو الاجتهاد وفي مستوى العمل والحكمة أو الجهاد فيطابق دور الأمة في التاريخ الكوني وخاصة بعد أن تحققت شروط هذا الدور فيها أولا؛ لأن الأمة حققت المنصة المادية التي هي دار الإسلام والمنصة الرمزية التي هي حضارة الإسلام وفي العالم من حولها ثانيا لأن الإنسانية اتحدت ماديا في ما يسمى العولمة وسلبيا في خضوعها للقانون الطبيعي الملغي إلغاء شبه تام للقانون الخُلقي.



الخاتمة العامة

أفضل ما نختتم به الكتاب الأول من هذه المحاولة هو التعين المضاعف للمرجعية ودور النخب الرمزي في وجود الأمة الرمزي ووجودها الفعلي أعني في وجهي كل تاريخ إنساني يتوازن فيه البعد الطبيعي والبعد الخلقي هو صورة النبي كما جاءت في القرآن الكريم بالتعيين العلَمي[114]. فهو يمثل رمز المرجعية الأسمى ليس من حيث هو المخاطب فيها فحسب ولا من حيث هو مبلغها بل وكذلك باسمه العَلَم حتى يتعين تمام التعين وتتعين مع هذا التعين وظائفه الرمزية الأساسية في تاريخ الأمة المقدس. فما من أحد قرأ القرآن لم يعجب من أن اسم الرسول الخاتم اسمه العَلم لم يذكر فيه إلا خمس مرات واحدة منها بصيغة أحمد وأربعة بصيغة محمد رغم أن القرآن كله خطاب إلهي المخاطب الأول به هو الرسول الخاتم.

فلا شك أن القرآن الكريم حوار مستمر بين الله ورسوله الخاتم حول التجربة الروحية الإنسانية في الماضي وحول الاستراتيجية الأفضل لتحقيق قيم القرآن في المستقبل بنقد التجارب الماضية وتحديد شروط النجاح التي كان فقدانها في الماضي علة فشل التجارب السابقة. ونحن لا نعتبر هذا الحصر العددي لورود اسم محمد في القرآن الكريم صدفة بل هو مناظر للوظائف التي يؤديها الرسول الخاتم في مجالات التقويم التي هي الفواعل القيمية في كل عمران. فلنحاول فهم الدلالة العامة للآيات الخمس التي ورد فيها ذكر اسمه والتي يمثل فيها اسم أحمد الأصل من الرسالة الخاتمة واسم محمد في الآيات الأربع الأخريات فروع الأصل

التي ترمز لشروط تحقيق الرسالة الخاتمة في التاريخ الفعلي ولمقومات الحصانة في الوقت نفسه[115]:

فالآية السادسة من سورة «الصف»: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾.

يبشر المسيح روح الله في هذه الآية بأحمد[116] نبيا من بعده. ويرمز ذلك إلى كونية الرسالة ووحدتها بصورتين: لأن المبشر برسالة أحمد هو آدم الثاني برمز القرآن الكريم [آل عمران 59] فيكون ذلك دالا على أنه يبشر بالبداية الثانية التي تستأنف التاريخ بعد اجتباء آدم ويكون ما بين المبشر والمبشر به رمز ما تقدم على الاجتباء

لأن الرافضين للبينات والبشرى عينوا بعودة الضمير في ﴿جاءهم... قالوا...﴾ على بني إسرائيل أعني القائلين بشعب الله المختار والدين القومي لا الإنساني. وبذلك تكون الآية دالة على كونية الإسلام إيجابا بطبيعة المبشر وسلبا بطبيعة رافضي البُشرى.

ومن ثم فأحمد هو رمز أصل الدَّلالات العلَمية لاسم محمد في القرآن الكريم وهي تتفرع عنه فضلا عن كونها متصلة مباشرة بدعويي الكونية والختم كما هو بين من الآية التاسعة من السورة نفسها: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ ثم إن الآية لا تكتفي بالدلالتين الموجبة والسالبة بل هي تحدد طبيعة المعركة التي يرتهن بها المستقبل الإنساني كله المعركة التي تنتج ضرورةً عن رد فعل المعارضين لدعويي الكونية والختم السويين بدعوييهما المرَضيين: كونية العلمانية خاتمة للتاريخ الإنساني. إنها المعركة بين كونية الأخوة البشرية التي يمثلها أحمد وجزئية شعب الله المختار التي تتصدى للكونية الإسلامية بصورتها المشوهة أعني عولمة العداوة البشرية.

ثم هي تحدد طبيعة التاريخ الموالي لنزول الرسالة الخاتمة. إنه استئناف التاريخ الإنساني بعد ختمه بحد غاية من جنس حد البداية: عيسى وآدم.

والآية التاسعة والعشرون من «الفتح»: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَاناً سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾.

أما هذه الآية فتحدد الخصائص الخلقية والعقدية التي تقتضيها أدوات الفعل الذي يحقق قيم القرآن في التاريخ أعني الاجتهاد والجهاد الجماعيين. ذلك أن الاستئناف لا بد له من اكتشاف علل ما حصل من تحريف وأدوات معالجته مع جعل علل التحريف وأدوات العلاج أمورا كونية لا تخلو منها رسالة حتى وإن لم تكتمل إلا في الرسالة الخاتمة. وبذلك تصبح الرسالة الخاتمة مستندة إلى الخصائص الخلقية والعقدية التي تجعل الأمة التي نزلت عليها أهلا لأداء الأمانة بالأسباب الحقيقية من أجل تحقيق شروط الاستخلاف في التاريخ الفعلي بالاجتهاد والجهاد المستندين إلى الإيمان والرحمة.

والآية 2 من سورة «محمد»: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾.

تحدد هذه الآية الخصائص التي تهب للأمة السلطة الروحية الكونية لأنها الأمة البذرة التي تشهد على الناس وتحقق كونية القيم القرآنية. فالأمة لم تحدد بعنصرها ولا بنسبتها إلى دين دون تحديد بل بشروط عملية هي عين المطلوب لتحقيق الخيرية: الإيمان والعمل الصالح تماما كما حددت ذلك إنشائيا الآية 104 من «آل عمران» وحددته خبريا الآية 110 منها. فيكون تحديد الأمة بمعيار مقابل

تمام المقابلة لمعيار الشعب المختار: **فهي جماعة مفتوحة ينتسب إليها كل من حقق شروط الخيرية أعني الإيمان والعمل الصالح ومنه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين.**

والآية الأربعون من سورة «الأحزاب»: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾.

تبرز هذه الآية أن علاقة محمد بأمته من بعده متحررة من تقديم علاقة الرحم المباشر على علاقة الرحم غير المباشر أعني صلة محمد بأمته هي اللاحم الكوني أو الأخوة البشرية والخلق من نفس واحدة (الآية الأولى من «النساء» أصلا لكل اللواحم الإنسانية كما بينا في الجزء الثاني). وبذلك يتبين أن القرآن **يقدم اللواحم الرمزية على اللواحم العضوية**: الأخوة الإنسانية والدين الكلي هما اللاحمان الحقيقيان بعد نزول القرآن وهما بديلان من الأرحام العضوية والدين القومي.

واختيار أهم رموز العلاقة العضوية لوضع هذا المبدأ لم يكن بالصدفة. فالمعلوم أن ربط هذا المبدأ بقضية المحارم في النكاح هو الذي يجعل تركيزها في أذهان المسلمين نقشا في الحجر. ورغم أن الفقهاء أولوها بغير قصدها العميق فاعتبروا التبني محرما ولم يفهموا أن القصد تمييزه عن البنوة العضوية لتأسيس علاقة النسب الروحي بين البشر وفصلها عن علاقة النسب العضوي فصلا وضعت له علامة هي المحرمية في الثانية وعدم المحرمية في الأولى[117].

والآية المائة وأربعة وأربعون من سورة «آل عمران»: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾.

أما هذه الآية فترمز إلى طبيعة الفاعلية التي في المرجعية الرمزية بقيامها الذاتي المستغني عن القيام في شخص النبي لأن موت النبي هو بداية الانتقال من حياة البشر المحكومة بالرمز المتعين في ذات عينية إلى حياتهم المحكومة بالرمز القائم بذاته ودوره في تحديد مستقبل الرسالة من بعد لقاء النبي ربه فتكون المرجعية الرمزية بذاتها متعينة في الأمة التي كلفت بمواصلة الرسالة من بعده كما يرمز إلى ذلك مفهوم الشهادة على الناس. لم يعد الرمز مستندا إلى قيام عضوي لشخص النبي بل هو صار ذا قيام تاريخي كوني هو مسيرة الأمة كلها في التاريخ الإنساني برسالة محددة هي الشهادة على الناس من خلال السعي لتحقيق قيمِ القرآن في التاريخ الفعلي. والكل يعلم الحادثة الجلل التي جعلت الصِّديق يذكر الفاروق بهذه الآية التي يمكن أن نقول: **إن سهو الفاروق لم يكن سهوا بالصدفة بل الله أراد أن يعلن للأمة هذه النقلة بالحدث بين أكبر رمزين بعد الرسول** (و هي في آن حادثة معللة لفضل أبي بكر على عمر).

ولنُشِر في خاتمة عرض الآيات التي ورد فيها اسم الرسول بالعَلَميَّة إلى أمر قد يساعد في فهم منطق الترتيب القرآني خاصة إذا ربطناه بمراحل التاريخ الروحي التي يتمظهر فيها دور الرسالة الخاتمة بوصفها الواحد فيها جميعا. فترتيب هذه الآيات كان ينبغي أن يأتي بعكس ترتيب المصحف فيكون الأصل في نهاية الترتيب والفروع ترتيبها مدبر من النهاية البداية. ولعل الوظائف الرمزية التي عينتها الآيات التي ذكر فيها محمد باسمه العلم هي عينها المبدأ العميق لترتيب المصحف عند استعماله لتربية المؤمنين وتعليمهم الرسالة. ولما كانت التربية والتعليم يتكرران مع كل جيل فإن ترتيبها ينبغي أن يرمز إلى تدرج يجعله يعيش مراحل تحقق الرسالة في اللحظة النبوية ليصعد من بداية نشأتها إلى غاية اكتمالها عند ختم الوحي ووفاة الرسول.

وفي هذه التربية الروحية ينبغي للمؤمن أن يعلم علم تحقق في كيانه ووجوده لا علم حفظ في ذهنه وكلامه أن الرسالة المحمدية قد تحددت في هذه الآيات على النحو التالي:

استئنافا كليا وخاتما للرسالة عامة.

بأدوات استراتيجية ضامنة للنجاح أعني الاجتهاد المعرفي والجهاد العملي.

وبمعيار يحدد شروط الانتساب إلى الأمة المكلفة بهذا الاستئناف أعني شروط الخيرية.

وبتأسيس جديد للواحم التي ينبني عليها العمران الإنساني أعني تقديم الآصرة الروحية على الآصرة العضوية.

لتختم بمفهوم الحصانة الروحية التي تقوم بذاتها ولا تحتاج إلى أشخاص عينيين حيين يستبدون بالسلطان الروحي والزماني بدعوى تمثيلها فيكونوا وسطاء بين الإنسان والرسالة التي تتكلم باسم السلطان المطلق (الله) أصل الذوق والرزق وسلطانيهما.

وهذه الوظائف ذات صلة واضحة بالفواعل القيمية صلة تبين أن محمدا صلى الله عليه وسلم ورسالته كانا حقا القلب الكامن فيها جميعا والجامع لكل وظائفها بما في ذلك تشخيص ما طرأ عليها من تحريف. وقد بينا دور الرمز المحمدي بصورة أوضح من حقيقة الرسالة المحمدية ذاتها: **فهي الوعي المطلق بمركزية المرحلة الإبراهيمية إذ هي تصل ذاتها بتوسطها بما قبلها وبما بعدها أعني بما بين إبراهيم وآدم وبما بين إبراهيم ومحمد. ومعنى ذلك أن المرحلة الإبراهيمية هي في المنظور القرآني الوعي المطلق بالتوحيد المطلق والمرحلة المحمدية هي الوعي بهذا الوعي ورفعه إلى الكونية ومن ثم جعله خاتما بتحقيقه في التاريخ الفعلي وليس بمجرد الدعوة الرمزية إليه.**

لذلك فالرمز المحمدي هو بداية المراحل التكوينية للتاريخ الروحي وغايتها وسر تواصلها الناقل للرمز الديني بينها من أولاها إلى أخراها أعني الرمز الوجودي (جوهر الوجود الديني) والرمز المعرفي (جوهر الوعي الديني) والرمز العملي (جوهر التشريع الديني) إذ هي الوعي النقدي بكل المراحل بمنطق التصديق والهيمنة. لذلك فمحمد صلى الله عليه وسلم ينبغي أن يكون خاتم النبيين. والمراحل التي تناظر الفواعل القيمية والتي تنتهي بالمرحلة التي جاءت البشارة بأحمد على لسانه هي:

المرحلة الآدمية (تأسيس الأسرة العضوية والذوق) والرمز إلى العفو عما يسمى بالخطيئة ومن ثم الرمز إلى البداية الخيرة للتاريخ الإنساني من دون تحقيق شروطها. ولذلك فقد وصف آدم بأنه ليس له العزم الكافي. وهذه هي المرحلة التي ترمز لمثال نخبة الذوق مثالها الأعلى.

والمرحلة النوحية (تأسيس المنشأة المادية والرزق لأن أخذ الزوجين من كل شيء يعني الانتقال من الإنتاج الطبيعي إلى الإنتاج برعاية الإنسان) ورمز السفينة إلى تاريخ الحضارة الإنسانية وصلتها بالرسالة التي هي ما صنع بأعين الله. وهذه هي المرحلة التي ترمز لمثال نخبة سلطان الرزق دون أن تكون قد أدركت طبيعة ما يطرأ على ما بعدها من تحريف حتى وإن تصورت أنها أدركت ما حل بما قبلها من تحريف.

والمرحلة الإبراهيمية (تأسيس المدرسة و العلم : السؤال الإبراهيمي والتعليم بمنهج السخرية والجواب المحمدي بالتحقيق الفعلي في التاريخ) ويرمز تهديم الأصنام والتحرر من عبادة الأفلاك لبداية الوعي الإنساني بدور الرسالة والدين في استئناف السعي إلى المحافظة على تقدم الخير على الشر في الحياة البشرية: لذلك وصف إبراهيم بكونه أواها.

والتحريف الثاني هو نظرية الخطيئة الرزقية التي أسست لسلطان الطغيان الزماني (العجل الذهبي): وتلك هي العلاقة التحريفية بين رسالة نوح ورسالة موسى -عليهما السلام-.

فكان لا بد أن يتوسط بين التحريفين وما حرفاه رسالة غير قابلة للتحريف لأنها لا تتضمن إلا مبدأ واحدا هو الوحدانية من دون مضمون معين يحدد الشروط الاستراتيجية والسياسية التي تمكن من تحقيق قيمها في التاريخ الفعلي: وتلك هي رسالة إبراهيم كما حددها القرآن الكريم وطبقها الرسول الخاتم. إنها رسالة إبراهيم -عليه السلام- النبي الأوّاه الذي بلغ رمز الرسالة ولم يستطع تحقيقه إلا في أسرته دون المعمورة. وذلك يعني أن منطق التجربة الروحية للإنسانية كان يقتضي أن يأتي **إبراهيم الثاني أو محمد صلى الله عليه وسلم** الذي حمله الله تبليغ الرسالة الخاتمة وتحقيق النموذج الفعلي لقيم التوحيد في التاريخ. وهكذا يتبين أن دعويي الكونية والختم لم تكونا مجرد دعويين بل هما ما يقتضيه منطق التاريخ الروحي للإنسانية فضلا عن شهادة القرآن. ويمكن أن نضع ذلك كله في معادلة تبين العلاقات بين المراحل:

[(آدم + عيسى: محور هذه العلاقة إشكالية الذوق والسلطان عليه)]

مع

[(نوح + موسى: محور هذه العلاقة إشكالية الرزق والسلطان عليه)]

ينتج

[السلطان المطلق أو دين التوحيد تأسيسا وتحقيقا فعليا في التاريخ]

[إبراهيم + **محمد** صلى الله عليه وسلم]

والمرحلة الموسوية (المنشأة السياسية أو الدولة والسلطان على الرزق) ويرمز بشدته (دور القوة) وحاجته إلى وزير (دور الرمز) إلى بدايات تأسيس المؤسسة السياسية والشرائع التي تكون في البداية مستندة إلى القصاص البدائي دليلا على بدائية التشريعات الأولى. وهذه المرحلة التي ترمز لنخبة سلطان الرزق.

والمرحلة العيسوية (المعبد أو الأسرة الروحية والسلطان على الذوق) ويرمز بلطفه واستغنائه عن تكوين دولة والاكتفاء بالأخوة المعبدية للسلطان الروحي حتى إن الله وصفه بكونه من روح الله. وهذه هي المرحلة التي ترمز لنخبة سلطان الذوق.

لكن المقارنة بين المرحلتين الأخيرة والأولى[118] وبين المرحلتين الرابعة والثانية[119] تبين أن التحريفين في الأخيرة والرابعة هما تحريفا الأولى والثانية اللذان يمثلان تأسيس الحياة الذوقية والحياة الرزقية ومن ثم فهما تحرفان الذوق (تحريم الجنس) والرزق (عبادة العجل) وأنهما كان ينبغي أن تحصلا في التاريخ الفعلي لتكون الرسالة الخاتمة علاجا لهما ومن ثم خاتمة إذ من دون ظهور الداء لا يمكن علاجه: **الداء الأول كان علاجه علاجا للمسألة الذوقية وخاصة بتبرئة الجنس والذوق والداء الثاني كان علاجه علاجا للمسألة الرزقية وخاصة بتحريم الربا وتبرئة الملكية والتجارة**. وظهور التحريف المطلق في الحالتين ينبغي أن يتقدم على علاجه المطلق ما يجعل التاريخ المقبل من بعده كله سعيا للإصلاح الدائم فتتكلف به أمة وليس شخصا ويصبح دور الشهادة على الناس هو دور تلك الأمة. وإذن فالداءان هما:

التحريف الأول هو نظرية الخطيئة الذوقية التي أسست لطغيان السلطان الروحاني (الرهبانية): وتلك هي العلاقة التحريفية بين رسالة آدم ورسالة عيسى -عليهما الصلاة والسلام-.

فتكون رسالة الإسلام كونية وخاتمة بحق لأنها تعالج أصل المسائل كلها كما تبين:

نظرية الرقيب في الآية الأولى من النساء: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾

ونظرية الاستجابة إلى الرب في الآية 38 من الشورى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾

ونظرية «برهان ربِّي» الذي حال دون يوسف وإغراء زوجة العزيز فتمكن من السلطان على الذوق ومن إغراء القوامة على الرزق فتمكن من السلطان عليه فكان الرمز القرآني لكل وظائف السياسة الشرعية: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف24].

لذلك محمد و إبراهيم عليهما الصلاة و السلام الشخصين اللذين حطما الأصنام فتواصلا مباشرة مع الله بالسؤال والجواب أو المناجاة التي هي الصَّلاة: **لذلك كان لا بد أن يكون الإسلام حنيفية محدثة أو إبراهيمية محدثة أعني عودة إلى تحطيم الأصنام ليس في مستوى الرموز فحسب بل وكذلك في التاريخ الفعلي للإنسانية.**

واللهُ ورسُولُه أعلَم.

[1] ليس من المبالغة في شيء القول إن كل أزمات الأمة والإنسانية مرجعها إلى هذه المسألة ببعديها. ولذلك فينبغي اعتبارها بداية المحاولة وغايتها: وهي بدايةً في شكل تأسيس من خلال صقل النظّارة ومسح الغبش الذي يمنع الرؤية في الأفق الوجودي الذي لم يعد مبينا وهي غايةً تعليل الغبش وعلاجه ليعود الأفق فيصبح مبينا. ذلك أن هذه المسألة هي ما يمكن أن نعتبره علة ما أصاب الأفق الوجودي الذي يجعل الأمة ترى طريقها وتسير فيها على هدى الحصانة الروحية التي تتألف من مقومات هذا الأفق لكأنه بوصلتها. وما أصاب هذا الأفق من تعمية وتفتت علته منظور النخب للحصانة ومقوماتها فتكون القضية كلها كامنة في العلاقة التي توجد بين فكر النخب وإدراك هذه المقومات والتقويم بها واعيا كان التقويم أو غير واع في مجالات التقويم الخمسة: الذوقي والرزقي وتقويم تقويم الذوق أو السلطان عليه وتقويم تقويم الرزق أو السلطان عليه والسلطان الأعلى أو الاستجابة للرب كما في الآية 38 من الشورى.

[2] قد لا يصدق القارئ أن كل المبادئ التي تنبني عليها فلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرآنيتان والعلاقة بينهما في صلتها باستراتيجية القرآن التوحيدية وبمنطق السياسة المحمدية قابلة للاستخراج من آية واحدة من القرآن الكريم لأنها تتضمنها بصورة مكثفة لكنها شديدة الوضوح. ومع ذلك فالأمر هو كذلك كما يتبين من الآية 38 من «الشورى». فكلما تدبرها المرء وجد فيها هذه العلاقة وقد صيغت صيغة مكثفة تجعلها قابلة لأن تكون شعار هذا الجزء الثالث: « 1- والذين استجابوا لربهم (=المبدأ الأصل الجامع بين الفلسفتين وهو أساس الحصانة متحررا من طغيان النخب للصلة المباشرة مع الرب) 2- وأقاموا الصلاة (=الوجه الذوقي أي رمز البعد الروحي من الوجود الإنساني ومن ثم فهو مدار فلسفة الدين لأن الصلاة هي رمز العبادة والعلاقة المباشرة مع الرب) 3- وأمرهم (=أصل الشرعية أعني أمر الأمة لعودة الضمير إلى المستجيبين لربهم استجابة لا تكون إلا فرض عين) 4- شورى بينهم (=نظام الحكم الذي يسهم

فيه الجميع فرض عين ومن ثم فهو جوهر الصورة من فلسفة التاريخ من حيث هو فعل الجماعة السياسي وأساس علاقتهم فيما بينهم من حيث هم أحرار مشاركون في تنظيم حياتهم) 5- ومما رزقناهم ينفقون (=الوجه الرزقي أي رمز البعد المادي من الوجود الإنساني ومن ثم فهو مدار فلسفة التاريخ لأن الإنفاق هو رمز من حيث هو فعل الجماعة الاقتصادي ورمز العلاقة بين الناس في صلتهم بالعالم مورد حياتهم المادية)».

[3] ذلك أن الذاكرة الجماعية لا تتعين كوعي حي فعلي إلا في نخبها الحية من حيث هي السهم الحاملة لما سبقها من نخب الأجيال السابقة بشيء من التناسخ الرمزي الأجيال التي كانت الجزء الحي والواعي في عصرها. والوجود الموضوعي للذاكرة الجماعية في المعالم المادية والرمزية لا يكون ذا فائدة إذا لم يتعين في الوجود الذاتي للأمة بعامتها في مستوى القيام الحي اللاواعي أعني في الشعب الذي يعتبرها عين هويته وفي خاصتها في مستوى القيام الحي الواعي أعني في النخب التي تعتبرها معين مستوحياتها وإبداعها. مثال ذلك أن التراث الفرعوني لا يزال قائما في وجوده الموضوعي لكنه لم يعد فاعلا في التاريخ الحي لأنه لا يفعل في الذاكرة الجماعية العامة لشعب مصر والذاكرة الجماعية لنخبها فلم يبق منه إلا الغرض السياحي أو بعض السخافات السياسية في النزعة الفرعونية. وقس على ذلك كل الذاكرات التي تحاول النزعات الانفصالية إحياءها مثل البابلية في العراق والفينيقية في لبنان والقرطاجنية في تونس إلخ... من سخافات النخب العربية التي تتجاهل ثرواتها الحقيقية -الحضارة الإسلامية التي تسيطر على ربع الإنسانية وتملك قلب العالم-فتتركها لغيرها يستفيد منها (كما تفعل إيران) وتبحث عن العمل بما لا يحرك ساكنا من سواكن شعوبها لتفتتها بها فتسعى إلى بعث أمم وهمية وقتل الأمة الفعلية.

[4] العلاقة بين الحديث والحدث التاريخيين متعاكسة بين الماضي والمستقبل. فالماضي يكون حضوره بتقدم الحديث على الحدث لأن الحدث لم يعد حاضرا بذاته إلا في ما أصبح ذا فاعلية شبه عضوية لكن حضوره بحديثه تتغير معانيه بتأويل متعلق به في حد الحاضر المفتوح عليه. والمستقبل يكون حضوره بتقدم الحدث على الحديث الذي تتغير دلالته بالاحتكام إلى التحقق المشروعي في الحد الثاني من الحاضر حده المفتوح على المستقبل. فيلتقي في الحاضر الحي الذي هو التاريخ الفعلي يلتقي فيه وجها الماضي ووجها المستقبل فيكون بؤرة الصراع بين حديث الماضي المؤول لحدثه وحدث المستقبل المحول لحديثه وتلك بالذات هي حياة الحصانة في كل لحظة حية من لحظات التاريخ التي هي الحاضر الدفاق.

[5] وقد يفهم القارئ بسرعة المقصود بالجاه الذي يستحوذ على الثروة المادية من دون عمل لأن ذلك واضح ومشهود بالعين المجردة. فيكفي أن ينظر إلى من حوله في جل البلاد العربية إن لم يكن فيها كلها. لكنه قل أن يفهم أن الأمر نفسه يحدث في مستوى الثروة الرمزية. فمثلما يتمكن أصحاب الجاه من سرقة عرق الآخرين المادي فيصبحون أثرياء ماديا دون عمل فكذلك يتمكنون من أن يصبحوا أثرياء رمزيا من دون عمل بسرقة إبداعات الآخرين سواء أكانت علمية أو فنية.ولعل جل المؤسسات الجامعية والصحفية وكل مؤسسات النشر هذه وظائفها: المستبدون بأمرها لا يتوسلونها للثروة المادية فحسب بل وكذلك ما ينتجه بعض المبدعين فيها. وما يشترك فيه الأمران الإثراء المادي والرمزي غير المشروعين هو الأداة التي تحقق هذه المعجزة: إنها الآلية المافياوية التي تمكن من ذلك. فأجهزة الدولة في البلاد المتخلفة تتحول إلى مسالك وأدوات لتحقيق هاتين الجريمتين تحقيقا نسقيا في مجالي الثروة المادية والثروة الرمزية. وبدلا من أن تكون الدولة حامية الحقوق والواجبات تصبح رأس المافيتين المادية والرمزية وقد بين ذلك ابن خلدون جلي البيان عند كلامه على العدل والظلم «المقدمة» الباب الثالث الفصل 43 في

أن الظلم مؤذن بخراب العمران). والمافية الأولى تعمل في مجال الثروة المادية لتستحوذ على عرق أصحابها والمافية الثانية تعمل في مجال الثروة الرمزية لتستحوذ على عرق أصحابها سواء في البحث العلمي والفني في المؤسسات الرسمية وغير الرسمية التي تعين فيها الدولة نخبا فاسدة هي في الحقيقة أدوات المافيا العليا التي يمثلها المستحوذون على الدولة. وهذه هي العلة الأساسية في صراع النخب المافياوية على الحكم والسياسة: إنه ليس صراعا من أجل خدمة الجماعة بل هو صراع من أجل احتلال مكانة في المافيا التي تستخدم الجماعة. ولو كان الحكم لخدمة الناس لرأيت النخب تتمنع عنه. وهو ما يذكر لنا التاريخ بعضا من أمثلته عند الكلام على بعض العلماء الذين كانوا يفضلون الحبس على تقلد أي خطة رسمية. لكنا اليوم نرى الكثير منهم يتقاتلون عليها لأنها تمكن من الإثراء السريع في أحد المجالين أو فيهما معا. والخطير في هذا الأمر ليس الظلم فحسب بل هو خاصة ما يطرأ على المؤسسات من فساد ينتهي بها إلى الكساح: فلا الجامعات باتت قادرة على تكوين الفنيين فضلا عن العلماء ولا المؤسسات الاقتصادية قادرة على إنتاج الثروة بل هي مضخات لامتصاص دم الشعب والثروات الطبيعية إلى حد النضوب. وبخلاف ما حدث في الغرب فإن البرجوازية العربية صارت برجوازية استهلاكية مصدر ثروتها هو الحكم بدل العكس في أوروبا حيث وصلت البرجوازية إلى الحكم بالعمل المنتج. لذلك فالبرجوازية العربية والإسلامية برجوازية تطفلية تفقر بلادها ماديا ورمزيا بدل إثرائها.

[6] ابن خلدون: «المقدمة» دار ابن حزم بيروت 2003م المجلد الأول مقدمة المقدمة في فضل علم التاريخ (ص. 27): «وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها ويقفوا مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلا يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده...»اهـ .

[7] وتشير إلى هذا السلطان الرقابة الإلهية في الآية الأولى من «النساء» التي بنينا عليها الجزء الثاني من هذا الكتاب الأول والجملة الأولى من الآية 38 من «الشورى» والحرز أو «برهان ربي» الذي حال دون يوسف والوقوع في الإغراء ليكون سيدا على الذوق والرزق وسلطانيهما فيحكم بشرع الله كما في النموذج الذي يقصه القرآن وليس كما تصفه التوراة التي جعلته ناصح سوء لفرعون حتى يستعبد شعبه بجعلهم أقنانا بعد أن كانوا مالكي أرضهم.

[8] [المائدة 3]: ﴿... يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ وقد يعجب الكثير من العجلين في فهم المعاني كيف أتت هذه الجملة التي تحدد كمال الدين وتمام النعمة بين حدين يبدوان عديمي الصلة بهذين الأمرين الأسميين. فأما الحد الأول فهو الأمر الذي يعين التحرر من الخوف من غير الله. وأما الحد الثاني فهو الأمر الذي يعين التحرر من التشدد الديني في المحرمات رمزا إلى ذلك بتحليل أكل ما لم يكن مسموحا به وتعليلا له بالضرورة الطبيعية وحسن القصد. وكل تحليلاتنا السابقة قد ركزت على بيان أن الرسالة الخاتمة تنبني على دعويين هما الكونية والختم وهما دعويان عليها أن تحققهما ليتم الاستخلاف في شكله الأفضل فينقل الإنسانية من توحيد العولمة المتوحشة إلى التوحيد بقيم القرآن. وعلامة الشروع في ذلك هي يأس الأعداء من دين الأمة في سعيهم لردها عنه (وهي محاولات بلغت الذروة الآن في لحظة استئناف الأمة دورها الكوني) وبلوغ الإنسانية غاية الاضطرار أعني الفقر والمرض والمجاعات التي تسببها العولمة التي تعاني منها الإنسانية الحالية. أما التحليل في الحالات الضرورية المشار إليها في الآية فهو رمز التيسير لعلاج مشكلة مشكلات البشرية التي مصدرها النظام الرأسمالي في ذروته القاتلة للأغلبية الساحقة من البشرية لإشباع القلة مع تشجيع

المسلمين على الاختلاط بهم ومشاركتهم معايشهم ونساءهم لمساعدتهم في علاج العقم البايولوجي والشيخوخة ومن ثم نشر الإسلام سلميا وبالاعتماد على المقومين الأساسيين من الفواعل القيمية أعني الرزق والذوق: فأتم غزو هو الغزو البايولوجي لكونه حربا طبيعية ضد الموت والشيخوخة يعمر بها الله الكون.

9 وبذلك فقد زال المستوى الغائي من العمران ولم يبق منه إلا المستوى الأداتي: التنازل لقضاء الحاجات هو الوحيد الذي بقي وزال التنازل للأنس بالعشير لأنه لم يبق أنسًا ولا عشيرًا بل صار الناس في المجتمع خاضعين للخداع الدائم كما وصفه ابن خلدون عند كلامه على فقدان معاني الإنسانية بسبب الاستبداد والعسف في مؤسسة التربية والحكم السلطاني.

10 ومن الحِكم التي أسيء فهمها حكمة {إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن} لأنها صارت من جنس ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾ [الماعون 4]. ذلك أن معناها الحقيقي لا يتم إلا إذا قلنا بأي سلطان يتم الوزع: فإذا لم يكن معنى الكلام: السلطان الموزوع بالقرآن أي :إذا لم يكن السلطان ذاته موزوعا بالقرآن فإنه سيكون سلطانا ظالما ومغتصبا لأنه غير شرعي ومن ثم فلا يمكن القبول بالظلم والاستبداد لأنهما مصدر كل فساد ممكن وخاصة الفساد المؤدي إلى إفساد القيم القرآنية وجعلها تعني عكس معناها لأنها تصبح مبررة لكل ما آل بالمسلمين إلى ما هم فيه. الدولة ضرورية للإسلام ليس في ذلك أدنى شك. لكن الدولة التي تعمل بقيمه لا التي تحرفها. وكل الدول الإسلامية تحرف قيم القرآن وخاصة الدول التي تدعي أنها تطبق الإسلام: فهي دول جاهلية بل هي صارت من جنس الدولة الفرعونية أمراؤها فراعنة وعلماؤها هامانيون سواء كان الأمراء تقليديين أو من انقلابيي العساكر أو كان علماؤها تقليديين أو من علمانيي المنابر.

[11] الخلل الأول الذي حدث في مستوى الرمز: استحواذ علماء الدين على هاتين الوظيفتين وإلغاء كل أصناف الإبداع العلمي والفني فلم يبق معدودا من التربية والثقافة الشريفتين إلا التربية الدينية والثقافة الدينية وزالت التربية العلمية والفنية. فقد زال البحث العلمي النظري فضلا عن تطبيقاته التقنية وزال البحث الوجداني النظري فضلا عن تطبيقاته الفنية. وتلك هي أولى نكبات الأمة التي أنهت كل معاني الاجتهاد ولم تبق منها إلا على الاجتهاد الفقهي المقتصر على الشرح اللفظي للنصوص والعلوم الأدوات لهذا الاجتهاد.

[12] الخلل الثاني الذي حدث في مستوى الفعل: استحواذ خبراء الحكم المادي على هاتين الوظيفتين وإلغاء كل أصناف الخبرة الاقتصادية والسياسية فلم يبق معدودا من الحكم والاقتصاد الشريفين إلا الحكم الطبيعي (القبيلة والعسكر) والاقتصاد الطبيعي (الزراعة والرعي) وزال الحكم ذو العقد السياسي الديني والعقلي والاقتصاد السياسي الديني (الاستخلاف فيها لتعميرها بالعمل المستند إلى العلوم وتطبيقاتها) والعقلي (المعنى نفسه). وتلك هي نكبة الأمة الثانية التي أنهت كل معاني الجهاد ولم تبق منها إلا على الجهاد القتالي المقتصر على الحروب البدائية بين القبائل.

[13] فما كان في الأصل ثورة على الاستبدادين الروحي (استبداد العلماء) والزماني (استبداد الأمراء) صار مؤسسا لهما وما جاء للإصلاح تحول إلى ذروة التأبيد لهذين الاستبدادين. فثورة ابن تيمية وابن خلدون على الاستبداد الروحاني ممثلا بخرافة التصوف والاستبداد الزماني ممثلا بصلافة الارتزاق لم تلغ هذين الاستبدادين بل جعلتهما طيلة القرون الموالية لعملهما الفكري وإلى الآن أمرين شبه طبيعيين باسم هذه الثورة إذ تقاسم الأمراء (السيف) والعلماء (القرآن) الاستبداد المطلق بديلا من الأمة التي صارت مطلقة اللامبالاة بالشأن العام لأن الأولين استبدوا برزقها والثانين بذوقها فاندحرت الأمة إلى الغيبوبة التامة.

[14] راجع في ذلك تعليقنا على تعريف هيدجر للحداثة وصلتها بتمسيح العالم أبو يعرب المرزوقي ;الشعر المطلق والإعجاز القرآني+دار الطليعة بيروت 2000م (ص90).

[15] ولا بد هنا من حسم أمر الثوابت التي يتشبث بها من يزعم نفسه متكلما باسم الأصالة. فالثابت الوحيد عند من يفهم استراتيجية القرآن والسياسة المحمدية هو ما اعتبراه ثابتا وليس ما يريده من جعل حصيلته هي الثوابت: أعني المتن المادي للمرجع لا غير موضوعيا والثابت الصوري لذات المؤمن المتعامل معه أعني الاجتهاد والجهاد. فالقرآن الكريم لم يعتبر حصيلة أي احتهاد أو جهاد ثابتا ينبغي التشبث به والاقتصار على تقليده باسم الأصالة بل الكل يعلم أن القرآن قد وضع مبدأ يلغي هذا الموقف إلغاء صريحا: مبدأ ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة 134]. فيكون الثابت الذاتي الوحيد قبالة الثابت الموضوعي الوحيد هو فعل الاجتهاد والجهاد وليس مفعولهما. لذلك عوضنا مفهوم السنة والجماعة بمفهوم السن والجمع. المسلمون هم الأمة التي شرع لها الله حق السن والجمع التاريخيين بالطبع ومنطلقهم فيهما هو قيم القرآن المتعالية على الزمان والمكان. ولذلك فلا يمكن لأمة أن تكلف برسالة الشهادة على الناس بأعمالها الدنيوية والتاريخية ثم نثبت فعلها التاريخي فنجعله جامدا ونعتبر الأصالة مقصورة على تقليد كل أجيالها الموالية لجيلها الأول في حين أن القرآن يجعلها في الاجتهاد والجهاد في كل مجالات التقويم فرض عين على كل جيل بل وعلى كل فرد من المسلمين. الثابت الوحيد هو ما أوصى به القرآن: الاجتهاد أو التواصي بالحق في فهم الآفاق والأنفس والجهاد أو التواصي بالصبر في العمل بما يوصل إليه الاجتهاد في التعامل مع الآفاق والأنفس. وذلك هو الاستخلاف أو أداء أمانة الخلافة في الأرض. وهو ثبات صوري للأفعال وتغير مادي دائم للمفعولات. ولا بد هنا من فهم خيرية الأجيال التي أشار إليها الرسول بمعنى صوري لا مادي أي إن فعل

السن والجمع اللذين حققا دار الإسلام في صدر الإسلام هما المطلوب الإبقاء عليه في الأجيال اللاحقة حتى لا تتفرق الأمة وتكون كالجسد الواحد وهو مطلوب الاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية. ولا يكون ذلك بأن نفعل ما فعلوا بل بأن نفعل كما فعلوا من أجل تحقيق سن وجمع حيين يناسبان ظروف الأمة حتى تحقق الأجيال كلها نظير ما حققته الأجيال الثلاثة التي أشار إليها الرسول الأكرم: كونهم خيرا ليس وصفا لعينهم بل وصفا لشروط اتصافهم بتلك الصفات الفعلية أعني السن والجمع من أجل تحقيق قيم الإسلام في التاريخ الفعلي أعني تحقيق دار الإسلام وجعلها تعم المعمورة.

[16] نعتذر للقارئ على تضمين التقدير في نص الآية. وهو لا شك يدرك أن قصدنا ليس تحريف نص الآية لأن ذلك أبعد شيء منا فضلا عن كون النص معلوما للجميع وهو مدون في كل المصاحف. ونحن نقدم على هذه المحاولة بهدف تأسيس العودة السوية إلى العلم بقيم القرآن من خلال وضع التقدير المساعد على الفهم بين قوسين. إنما الهدف فهم مستندات التفسير الذي يبين أهمية هذه الآية في تأسيس النظام السياسي الإسلامي كما بينا في الجزء الأول. وطبعا فالأمل أن يفهم القارئ القصد من جعل الاستجابة إلى الرب هي الأصل في الحصانة فيدرك عندئذ أن إقامة الصلاة ترمز إلى الوظيفة الروحية للدولة الإسلامية، والأمر أمرهم تحدد طبيعة النظام السياسي المدني، والشورى بينهم تحدد آليات إدارته والإنفاق من الرزق تحدد النظام الرزقي أو الاقتصادي الذي يجعل الرزق لله حتى يحرر الناس من سلطانه فيتآخون به بدل من أن يكون مدعاة للحرب بينهم.

[17] وهذه الخاصية عصية على الفهم. فكما هي قابلة لأن تكون مصدر كل خير فيمكن أن تتحول إلى مصدر كل شر إذا لم نعرف كيف نبدع ما يناسبها من مؤسسات تؤطرها. فهي قابلة لأن تكون منطلقا للثورة الدائمة أو الفوضى باسم المرجعية لعدم تحدد

الناطقين باسمها. وقد حاول المسلمون تأطيرها بما شابه نفيها والعودة إلى نقيضها ربما بسبب الاقتصار على محاكاة الموجود من المؤسسات بدل فهم ما يشير إليه القرآن نفسه والعمل بمقتضياته. فالشيعة أطرتها بنفيها الصريح إذ لجأت لنظرية الوصية والإمام المعصوم الذي يمثل الحصانة الروحية بزعم إرث عصمة الرسول. والسنة أطرتها بما آل إلى نفيها في الواقع دون الواجب أي إن السنة التي لا تزعم للعلماء العصمة صراحة انتهت بنظرية وراثة العلماء للأنبياء التي ليس لها حد معين إلى ما يشبه السلطة الكنسية التي هي في الغالب متواطئة مع السلطة السياسية وهو بالتحديد ما يُحذر منه القرآن في آل عمران. وقد جمع التصوف المنحط بين التأطيرين فزاد الطين بلة. والحل الذي يعينه القرآن رغم عدم عملنا به هو في تربية الأمة تربية تمكنها من علاج المعضلة بردها إلى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المنظم في مؤسسات مدنية تكون على قدر من الوعي يجعلها تباشر الأمر بنفسها وتختار من بين العلماء والمبدعين من تعتبره حائزا على شروط النطق باسم قيمها تكليفا وعزلا فلا يكون مجرد العلم أو مجرد النسب كافيا لهذه الوظيفة المقدسة مع بقاء السلطان الروحي بيد الجماعة الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر فلا يكون من تختاره للتمثيلها إلا ناطقا باسمها وليس بديلا منها: وذلك في المجالين الروحي والسياسي على حد سواء بمعنى أن الأمر في الحالتين يكون ديموقراطية مباشرة تصاحب الديموقراطية التمثيلية وتراقبها بمؤسسات المجتمع المدني تعيينا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ذلك أن الآية 38 تنسب الأمر إلى «هم» أعني إلى الذين استجابوا لربهم أي إلى المؤمنين. ولما كان المتكلم في الآية هو الله نفسه فإنه هو الذي اعتبر الأمر أمر الأمة وفوض لها أن تديره بالشورى: فيكون ذلك هو عين مضمون الاستخلاف. وإذن فالنظام القرآني الثوري بالقياس إلى ما عرفته البشرية من قبل هو في المجالين الروحي والزماني غير القابلين للفصل: جمهورية (الأمر أمرهم=رأس بوبليكا) ديموقراطية (شورى بينهم=ديمو كراطيا) حتما.

[18] انظر أبو يعرب المرزوقي: ؛فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي+ دار الهادي بيروت 2006م الباب الأول: تعريف مفهوم الوحي وأصنافه ومن بينها الإدراك العقلي. فإذا كان الله يوحي لكل الكائنات الحية من النحل إلى النمل إلى الإنسان فإن الوحي ليس مقصورا على المعنى الحصري لتلقي الأنبياء الرسالات بل هو كل ضروب الإدراك بما فيها الإدراك العقلي بكل درجاته ومن حيث هو قدرة فطرية وليس ملكة صناعية. ولعل أفضل تعبيراته عند ما يكون في أسمى صوره حتى عند العقلانيين هو ظاهرة الإبداع عامة والإبداع الفني خاصة. وقد أشار الغزالي إلى ذلك عند كلامه على ذائقة الشعر والموسيقى بوصفهما إدراكا متجاوزا لما يمكن أن يفسره العقل بمعنى العقل اللساني المنطقي. فكل ما يستطيعه هذا العقل اللساني المنطقي الذي هو نفسه ذو درجات لا تكاد تتناهى –لأن الناس ليس لهم جميعا المقدار نفسه منه– هو أن يحاول رد المؤلف لعناصره والنتيجة لمقدماته بشرط ألا يوجد بين المردود والمردود إليه قفزة نوعية هي من سمات ما نسميه إبداعا: فمهما فعلنا لتفسير إبداع نظرية جديدة أو مأثورة فنية أو حتى خطة عسكرية لن نستطيع ردها لمقدماتها وشروطها بل إن فيها أمرا ما جديدا هو ما يجعلها تتصف بالغيرية المطلقة بما فيها من إبداع. وهذا الجديد الطارئ لا بد منه لنفهم حصول التطور حتى في العالم الطبيعي: وإلا فينبغي أن نسلم بأن كل شيء موجود من البداية وأن التغير وهم فنعود إلى القول برأي بارميندس وزينون الإيلي.

[19] ومن هذا الباب عادت السلطة الروحانية أو الكنسية إلى الإسلام رغم نفي القرآن الصريح لها. وهي قد عادت بصورة صريحة عند الشيعة وبصورة ضمنية عند السنة. فعند الشيعة ليس من أساس لنظرية الإمامة إلا هذا الوهم وهَم علم الغيب والعصمة. وعند السنة حتى وإن كان المبدأ نفي الإمامة والعصمة فإنهم قد جعلوا وراثة علم النبي مدخلا لمثل ولاية الفقيه لأنهم لا يوضحون أي علم من النبي يرثون: فالوحي توقف وختم وكل ما عدا تلقي الوحي ليس فيه ما يختص به الرسول حتى يرثوه منه. أما

فضائل الرسول الخلقية والعقلية فلا تورث بل تمثل مثالا أعلى يسعى إليه الجميع كلٌّ على قدر الاستطاعة: وهو أمرٌ الوراثةُ فيه مستحيلة حتى بين الآباء والأبناء.

[20] كيف يكون إصلاح النظر شرطا في إصلاح العمل؟ العلاج التيمي اعتمد على فرضيتين أولاهما دينية والثانية وفلسفية:

فأما الدينية فهي اعتبار الشريعة تابعة للعقيدة لتبعية العمل للنظر.

وأما الفلسفية فهي اعتبار ما بعد التاريخ أو الفلسفة العملية تابعة لما بعد الطبيعة أو الفلسفة النظرية لنفس التبعية الموضوعية. ولما كان تشخيصه للأزمة التي تمر بها الأمة هي بنسبة المرض إلى الجبرية في الفكرين الفلسفي الكلامي والصوفي الفقهي فإنه قد رأى أن العلاج يقتضي تحرير الإرادة الإنسانية بدحض الفلسفة والكلام والتصوف والفقه التي آلت كلها إلى القول بالجبرية. وإذن فإصلاح الفلسفة النظرية والعقيدة يؤديان في علاجه إلى إصلاح الفلسفة العملية والشريعة.

[21] كيف يكون إصلاح العمل شرطا في إصلاح النظر؟ العلاج الخلدوني اعتمد على فرضيتين مقابلتين تمام المقابلة للتشخيص التيمي رغم أن المشكل الذي يتصدى له هو المشكل نفسه. فعنده أن العقيدة والفلسفة النظرية تتبعان الشريعة والفلسفة العملية أي إن التربية والسياسة هما اللتان تُرَبّيان الإنسان على الخنوع والاستسلام للأقدار وفقدان معاني الإنسانية. لذلك فينبغي إصلاح السياسة والتربية أي الفلسفة العملية والشريعة لكي يصبح الإنسان قادرا على الاعتقاد الصحيح والفكر الصحيح فضلا عن الشجاعة الخلقية وطلب الفضائل الذي هو غير ممكن في رأيه إذا ربي الإنسان أو عاش في نظام يزيل معاني الإنسانية.

[22] لن نسأل عن الكلمة السحرية للتفاعل. فهذا أمر يبدو عند هذا المفكر أمرا مفهوما ولا يحتاج إلى تحليل. سنكتفي بما هو أبسط لنسأل: إذا كانت العناصر الثلاثة هي على التفاعل المستمر فكيف تبقى ثلاثة؟ هل العلة هي أن الكاتب يميز بين جوهرين

ثابتين ثم علاقة التفاعل بينهما فتكون بذلك العناصر ثلاثة ؟ لكن ماذا لو اعتبرنا الحدين اللذين بينهما التفاعل هما بدورهما كائنين غير ثابتين ؟ فلعلهما هما بدورهما تفاعلان لعناصر أخرى إلى غير غاية. وللمساعدة فلنسلم بأن العناصر المتفاعلة ثابتة ولنسأل: أليس التفاعل مشاركة بين المتفاعلين فهل نميز بين فعل س في ص وفعل ص في س أم نعتبرهما شيئا واحدا ذا اتجاهين؟ إذا ميزنا فبم نميز؟ وإذا لم نميز فلم لا نميز؟ وفي حالة عدم التمييز ألا تكون الفاعلية في التراث ككل خاضعة لقاعدة مجموعة أقسام المجموعة فتكون 2 (الواقع والفكر) قوة ثلاثة (إما أن يفعل الفكر في ذاته أو في غيره أو أن يفعل الواقع في ذاته أو في غيره أو كلاهما يفعل بالتوازي دون تفاعل أو بالتفاعل أو لا واحد منهما يفعل كأن يجمد كل شيء وهو أمر ممكن وكل هذه الحالات تحصل بحسب الظاهرة التي نريد فهمها بهذا المنهج) وإذا ميزنا اتجاهي التفاعل ألا تصبح 2 قوة 6 ؟ فكيف سينحصر الأمر خاصة وأن التفاعل هو بدوره يتفاعل إلى غير غاية؟ أم هل إن هذا ليس من العقل الذي يقول به صاحب التأويل العقلي؟

[23] ناصر حامد أبوزيد: «فلسفة التأويل» ص34. واختيارنا لنص من أعمال ناصر حامد أبي زيد لا يعني أننا نقبل بالرد الفقهي على سلوكه كما فعلت المؤسسة الدينية في مصر. فهذا العلاج جعل الرجل ضحية فَصَيَّرَهُ نجما دون أن يكون أهلا لأن يعتد بفكره لو كان بين علماء الدين من رد عليه ببيان خوائه العلمي في ما يدعيه من العلوم الحديثة. رد المؤسسة الدينية لم يكن ذا علاقة بالمسألة المعرفية بل هو صراع مصلحي بين النخب في لحظة معينة من لحظات المؤسسات النخبوية في مصر الحديثة. ما يعنينا من الكلام في المسألة هو فهم الأزمات التي يعاني منها الفكر الإسلامي. والعلاج الفقهي القاصر لهذه الأزمات فضلا عن كونه خروجا عن دور الفقه الذي هو تنظيم للأفعال وليس للأفكار وخاصة للأفكار في مستوى البحث العلمي المختص الذي ليس له تأثير مباشر على الرأي العام الجمهوري (لأن الأفكار تصبح أفعالا عندما يريد أصحابها الانتقال من البحث

العلمي إلى التأثير الجمهوري) لم يكن علاجا موفقا: فكيف يستنتج الفقهاء من آراء حامد أبي زيد أنه كافر وأنه ينبغي أن تطلق منه زوجته؟ هل صار التكفير حكما فقهيا من دون أن يسبق بإعلان المكفر أنه لم يعد يشهد الشهادة التي بإثباتها يدخل الإسلام وبنفيها يخرج منه؟ وإذا نفاها فقد خرج من الإسلام ولم يعد خاضعا لحكم الفقه الإسلامي بل يصبح كما ورد في آية المرتدين مُرْجَأً إذ قد يثوب إلى رشده فيعود إلى حظيرة الإسلام أو يبقى على ردته فيحاسبه ربه بصريح نص الآية 217 من البقرة. لذلك فإني أعتقد أن محنته لا علاقة لها بالمسألة الفكرية التي أناقش رأيه فيها دون سواها معتبرا الأمر الآخر ثمرة الصراع بين الأصوليتين اللتين أفسدتا الفكر العربي الإسلامي.

[24] لا أحد سليم العقل يمكن أن يتصور كل هذه الأمور قابلة لأن يحيط بها عقل إنساني فيعالجها علاجا يزعم له أدنى قدر من العلمية. وإذا كنا قد أدركنا منذ أمد طويل أوهام العلم الميتافيزيقي الكلي لعالم الطبيعة فكيف لم يدرك هؤلاء بعد أن الاستحالة أكبر بخصوص عالم التاريخ الذي يقتضي حل معضلات الطبيعة بالإضافة إلى معضلاته حتى لو قبلنا بما يراه العقلانيون بأنه لا وجود لما وراء هذين العالمين؟ وكان يمكن أن يقبل مثل هذا المشروع من شخص متواضع يريد أن يدلي برأي تحكمي حول تصوره لعلاقة هذه الأمور بعضها بالبعض بمجرد بادئ الرأي أما أن يزعم أن ذلك عمل يمكنه من الحكم في قضايا الوجود والدين والزعم بأنه يقدم معرفة ذات دلالة فإن ذلك إن لم يكن من السذاجة أو من الغفلة فهو من اللامبالاة بعقول المخاطبين. ولهذه العلة فإن المرء يحق له أن يزعم أن المتعاقل من المفكرين العرب أكثر تعصبا وأقل فهما لمعنى العقل من كل المتعصبين من الحزب المقابل رغم أن الحزبين كليهما مجانب للصواب بسبب الابتعاد عن معاني القرآن الكريم في مفهوم المعرفة الاجتهادية.

[25] تقديم الواقع مبدأ وجوديًا للتفسير: علام يدل؟ إنه يدل على عدم إدراك امتناع ذلك وعلى الواقعية الغفلة التي تتصور الوجود شفافا بحيث يستطيع العقل الوصول إليه من غير وساطة الرموز الفاصلة بيننا وبينه دائما. ومما يعجب له المرء أن هذا الكلام يأتي ممن يزعمون الموقف التأويلي: فمن المفروض أن يكون أصحاب هذا الموقف أكثر فهما من غيرهم لدلالة التأويل وما تقتضيه من دور للرمز متقدم على ما يسمونه واقعا.

[26] التثليث الجدلي مبدأ منهجي وفيه من السذاجة المنطقية فضلا عن المعرفية القدر الكبير . فهَبْنا سلمنا بأن الأمر يتعلق بعلاقة بين الفكر والواقع فلم هي إذن في اتجاه واحد؟ أليست علاقة ثنائية تقبل الاتجاهين؟ وبأي معنى يعتبر فعل الواقع في الفكر وينسى فعل الفكر في الواقع؟ ثم لم لا يعتبران أمرا واحدا إذا قبلنا بأن الوجه الثاني لم يهمل؟ ثم أين نضع الاعتقاد بفاعلية الواقع أو بفاعلية الفكر أعني الموقف التفضيلي لأحد العاملين على الآخر في الفاعلية؟ هل هو من الواقع أم من الفكر أم ماذا؟

[27] استدلالا بالنص نفسه حجة على نفسه. هذه الحجة تعود إلى القول بأسباب النزول والتلازم بين القرآن كحديث والأسباب كأحداث. أليس هذا الوهم من جنس من يظن أن النظرية في العلم مثلا لها علتها الأمثلة التي يضربها الأستاذ لتلاميذه في التدريس ليفهمهم النظرية؟

[28] ما المكونات؟ ولم حصرت في ثلاثة؟ حصرها في ثلاثة لأنه تثليثي أولا ولأن ذلك من شروط العلاج الجدلي. وهذا طبعا من التحكم. ذلك أن المعادلة الأصح حتى بمنطق هذا المتفلسف بغير علم تقتضي أن نميز بين واقع النصين المرجعيين وواقع التفاسير وواقع الفلسفة اليونانية وواقع الحصيلة من تفاعلاتها إن صح قوله. فكيف يعتبر هذه الأصناف المختلفة من الواقع واقعا واحدا؟ وكيف يعتبر النصين والتفاسير من الطبيعة

نفسها؟ ثم كيف له أن يأخذ الفلسفة اليونانية وكأنها لا واقع لها تكون في صلتها به قد كانت في ما يزعمه من صلة للقرآن والسنة بواقعهما؟ فكان من المفروض بمنطقه أن يتكلم على ثلاثة أصناف من الواقع لأنه تكلم على ثلاثة أصناف من النصوص تسليما بأن هذه النصوص لها وحدة ما. وكان من المفروض ألا يتصور العلاقة بين النص وواقعه علاقة ذات اتجاه واحد: فمثلما أن للواقع فعلا في النص فللنص فعل في الواقع ومثلما أن النصوص تتفاعل فإن الواقعات تتفاعل فيكون النص القرآني مثلا متفاعل مع الحديث والحديث مع النص القرآني والتفسير معهما وهما معه والسيرة مع التفسير والتفسير مع السيرة إلخ..و الأمر نفسه بين الأحداث التي يدور حولها القرآن والحديث لأن الحدث يفعل في الحدث وينفعل به بصرف النظر عن توسط الحديث وبتوسطه فنكون أمام شبكة من العلاقات لا حصر لها. فكيف استطاع هذا العبقري أن يفك هذا التشاجن بحيث استطاع أن يضع فلسفة في التأويل تعود في حقيقتها إلى فكرة سطحية هي قانون التأويل القديم: إذا تعارض العقل والنقل يقدم الأول ويؤول الثاني في ضوئه دون حصر للعقل ما هو ولا للنقل ما هو ولا خاصة لكيفية الانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن في عملية التأويل مع افتراض العلم الذي يحقق ذلك مستقلا عن كل هذه المؤثرات بحيث يمكن من تحرير سواه منها. ولسنا نعقد الأمر إلا لأننا نأخذ كلام أبي زيد مأخذ الجد. لكنه في الحقيقة لا يحتكم إلى الواقع كما يزعم بل هو يحتكم إلى نظرية في الواقع هي الفلسفة الماركسية نظرية تغنيه عن الكلام في تعدد الواقعات التي أشرنا إليها لأنها جميعا تعود إلى العملية الكيماوية السحرية الماركسية في العلاقة بين البنيتين التحتية (الواقع) والفوقية (النص). وهو لا يسأل عن الآليات التأويلية الناقلة من الواقعات المتعددة إلى دلالاتها لأنه يكتفي بآلية الانعكاس الماركسية الفجة. لكننا حاولنا بيان آليات القرآن في علاجه موضوعاته لما أشرنا إلى أسلوب التعبير بكونه ما بعد السرد الروائي (الأمثال) وأسلوب الاستدلال بكونه ما بعد الطرد النظري (المثل) منذ بداية المحاولة.

[29] والمعلوم أن الفرقتين تستندان إلى أساس منعدم عند زاعمي العقلانية من مفكرينا: فهم كانوا يؤمنون بأن القرآن وحي. ولذلك فلا يحق لأحد من مفكري العرب الحاليين أن يزعم الانتساب إلى أي من الفرقتين. فمهما كان المعتزلي مغاليا فهو لم يزعم أن القرآن من تأليف محمد لأن القول بخلقهِ لا يعني أن خالقه ليس هو الله. وفي الحقيقة فإن الخلاف بين الخلق والقدم في القرآن خلاف لفظي. ذلك أن القرآن من حيث هو فعل الكلام الإلهي صفة فعلية فلا يكون مخلوقا ككل الصفات التي هي عند المعتزلي اعتبارية ومن ثم فالكلام ذاتي لله إذ لا أحد من المعتزلة قال: إن الله أبكم، وأقصى ما يمكن أن يفعلوه هو رد الكلام إلى النطق ومن ثم إلى العلم وهم في ذلك لا يكادون يختلفون حتى عن الحنابلة إذ إن أهم حجج ابن حنبل في المحنة كان الآيات الدالة على قدم العلم لا على قدم الكلام. ومن حيث هو مفعول الكلام أي الكلمات التي تنتج عن فعل الكلام فلا بد أن يكون مخلوقا مثل كل الكائنات الأخرى التي يصفها القرآن أيضا بكونها كلماته. ومن ثم فكل المشكل علته الخلط بين فعل الكلام ومفعوله. إذا ميزنا بين الأمرين وكلاهما تفيده لفظة: كلام ،زال المشكل ولم يبق إلا الخلاف اللفظي: والعلة هي أن المصدر في العربية يفيد الأمرين الفعل والمفعول. وحتى لو سلمنا بكونه مخلوقا دون هذا التمييز الذي غاب عن أذهانهم غير المدركة للطائف المعاني فإن ذلك لا يعني بالضرورة أنه تاريخي خاصة في عصر المعتزلة: إذ حتى الفلسفة فضلا عن الكلام كانت تعتبر عالم ما فوق القمر أزليا وأبديا أي قديما فيكون القرآن رغم كونه مخلوقا من هذا الجنس. كل الكلام الحالي عما كان يعنيه المعتزلة بالمخلوقية لا معنى له وهو إسقاط لمعاني حديثة لم تدر بخَلَد أي معتزلي: كل ما كان يعنيه المعتزلة هو اعتبار القِدَم خاصية إلهية لا يشاركه فيها أحد وهو من إفراط التنزيه الذي صار تعطيلا ومن ثم فهو يقابل تمام المقابلة ما يعنيه المحدثون بالمخلوقية التي تعني عندهم التاريخية.

[30] للتدقيق حول هذه المطالب الثلاثة في العلم القديم راجع أبو يعرب المرزوقي: ؛الرياضيات القديمة ونظرية العلم الفلسفية+ الدار التونسية للنشر تونس 1985م. ص45 وما بعدها.

[31] والتمييز بين التجربة الحاصلة والتجربة الممكنة من المبادئ الأساسية في كل مناقشات ابن تيمية للرازي. وأكثر النصوص صراحة ووضوحا في هذا المضمار وردت في: «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» ردا على كتاب:«تأسيس التقديس» للرازي. (طبع المرة الأولى ناقصا في مطبعة الحكومة بالرياض في جزأين سنة 1979 ولم يعد طبعه كاملا إلا سنة 2006م).

[32] أختار كلمة «عبور» عن قصد لأن التأويل بالمعنى المستعمل في محاولات الحداثيين تقيسه على تأويل الأحلام في علم النفس. وذلك ما يسمى في القرآن تعبيرا للرؤى والأحلام. وهم يفترضون أساسا لهذا القياس بسبب تصورهم القرآن منتوجا مخياليا من جنس الأحلام والأساطير التي تحتاج إلى تعبير آليات العبور فيها هو نظرية اللاوعي الإنساني. ومن تناقضات هذه التصورات أنهم يظنون هذا الرد حلا كافيا لفهم ظاهرة الوحي. فهبنا سلمنا لهم تسامحا جدليا أن الوحي من إبداع الخيال: فهل لهم تفسير علمي للإبداع عامة فضلا عن الإبداع في النصوص الدينية؟ إذا كنا لا نستطيع تفسير أي إبداع مهما كان ضئيلا في أي مجال من مجالات الإبداع الرمزي علميا كان أو فنيا أو شعريا أو روحيا فأي فائدة من هذا الكلام الذي يتصورونه جوابا عن مغلقات الوجود وهو في الحقيقة حل وهمي يحتاج إليه المثرثرون في ما لا يفقهون.

[33] بل يمكن أن نضيف أن الإبداع لا يتعلم ولا يعلم أيضا. فيمكن أن تعلم الإنسان علما من العلوم أو فنا من الفنون إلى حد إتقانه إتقانا باهرا. ويمكن أن تعلم شخصا الرسم إلى حد التقليد الدقيق واللطيف لإبداع غيره. لكن ذلك لا يضمن أنه سيصبح مبدعا في ذلك العلم أو في هذا الفن. ما نستطيع تعليمه للإنسان هو الشروط الضرورية للإبداع أي ما لا يمكن للمرء أن يصبح مبدعا من دونه. لكن ذلك غير كاف لحصول الإبداع: والأمر الذي ينقل الإنسان من إتقان فن أو علم إلى الإبداع فيه غير معلوم. وهو

من جنس كل الطفرات الكيفية في الوجود سواء كان طبيعيا أو إنسانيا. لذلك كان الإبداع أشبه شيء بالوحي الذي يمكن أن يعد ذروة الإبداع عند المصطفين إذا سلمنا أنهم ليسوا مجرد أبواق تنطق بما يملى عليها بل لها دور أعدها الله للقيام به في ما اصطفاهم لأجله. ولذلك كانت الرؤيا جزءا منه على النحو نفسه بوجه ما. فهذا من أسرار الأنفس مثلما أن الظاهرات في العالم الطبيعي هي من أسرار الآفاق. وأسرار الآفاق والأنفس هي التي يطلب منا القرآن تدبرها للاجتهاد في فهم ظاهراتها الشاهدة دون الطمع في باطناتها الغائبة.

[34] قل أن تجد من ينكر هذا الأمر. فالأمة الإسلامية عالة على غيرها في كل ما له صلة بالدورة الأساسية بين العمران ومحيطه الطبيعي. وقد حاول الغزالي الفصل بين الميتافيزيقا والعلوم الطبيعية و أداتها الرياضية والمنطقية حتى يمكن الأمة من شروط الوصل بين العمران والطبيعة دون أن يكون ذلك مقتضيا فلسفة طبيعية تغني عن الدين. لكن عاهة سد الذرائع تغلبت فاعتبرت الفلسفة كلها سببا في الكفر وأصبحت العلوم الطبيعية مقصورة على التقنيات البسيطة التي يحتاجها الفقيه مثل الحساب والفلك. وتلك هي العلة الأساسية في تخلف المسلمين وحصول النهضة الحديثة في الغرب بدل حصولها عندنا: إنها فساد النظام التربوي واعتباره مقصورا على التربية الروحية من دون وسائل تحقيق الثورة القرآنية التي أسست لضرورة الوصل بين الدين والدنيا واعتبار الدنيا مطية الآخرة.

[35] ما قلناه عن علوم الطبيعة يمكن أن نقول مثله عن علوم الإنسان. فالأمة الإسلامية هنا أيضا عالة على غيرها من الأمم للعلل نفسها لأن سد الذرائع قتل العلوم العقلية في المجالين الطبيعي والإنساني خوفا من الفلسفة التي هي تأسيس للعلمين تأسيسا ظنوه من جنس واحد هو المؤدي إلى الإلحاد والكفر ولم ينتبهوا إلى ما أشار إليه الغزالي في مقدمة ؛تهافت الفلاسفة+ من أن ذلك لا يصح إلا على أنصاف الفلاسفة لا على

المحققين من الفلاسفة. ذلك أن تصور الفقه والعلوم الدينية ممكنة من دون العلم بالنفس البشرية وبالاجتماع الإنساني من الأوهام التي نتجت عن تصور التشريع لأفعال البشر من دون علم بقوانينها ممكن. وفي الحقيقة فإن كل الفقه والتصوف الإسلاميين يعتمد بوعي أو بغير وعي على علم نفس وعلم أخلاق وعلم اجتماع كلها بدائية ومستمدة من الفلسفة اليونانية ولعل أهم معايير الأخلاق أعني ما يسمى بالتوسط بين الإفراط والتفريط من مبتذلات علم النفس الخلقي الأرسطي. ومعنى ذلك أن علماء الدين عندنا لم يفهموا بعد أن التقويم الديني لا يكون إلا تقويما من القوة الثانية أعني أنه يكون دينيا حقا إذا انبنى على علم حقيقي بموضوعه كما يدعو إلى ذلك القرآن الكريم الذي يريد للعمل أن يكون على علم. ولما كان هذا العلم لا يكون إلا بالمعنى العقلي والتجريبي وليس بتفسير النصوص: <u>وذلك هو جوهر القانون القرآني الذي اعتبر تبيُّن أنه الحق يحصل في آيات الآفاق والأنفس وليس في آيات النصوص</u>. ومعنى ذلك أنه لا يمكن الاستغناء بالنصوص عن النظريات العلمية وما بعدها لأن النصوص تدعو إلى ذلك بل وتعتبر فهمها مشروطا بها.

[36] ورمز الكمال هذا يمكن أن يحدد إما بالمقارنة مع الأنبياء الآخرين المقصوصين في القرآن كما هي الحال في القدرة على البيان بالمقارنة مع موسى الذي احتاج إلى وزير هو هارون الأقدر منه على البيان أو حتى بإبراهيم عليه السلام الذي كان أوَّاها ولم يحقق رسالة لأمة بل اقتصر على أسرته أو باستقراء السنة التي تبين قدراته النظرية في التخطيط للعمل وقدراته العملية في الإنجاز فضلا عن القيادة السياسية سلما وحربا. هذا فضلا عن الصفات الأخرى في الحياة الخاصة التي تبين كمال الإنسانية رجولة وفروسية (قيادة الحروب) وتعاملا مع الرزق (التجارة) ومع الذوق (حب النساء) وليس هو مجرد نموذج عاطل كغيره من النماذج التي تضرب في الأديان المحرفة والتي هي من جنس الرهبانية التي يمقتها القرآن ويستبدلها برهبانية الإسلام أي الجهاد من أجل تحقيق القيم في التاريخ الفعلي سلما وحربا.

[37] ولذلك وكما أسلفنا فإن الاختلافات الطفيفة التي يحتج بها البعض تثبت عكس ما يحاولون إثباته: فهي أولا لا تغير شيئا من أساسيات النص وهي ثانيا دليل على الأمانة العلمية التي يتحلى بها علماء القرآن في التقليد الإسلامي بخلاف ما عليه الأمر لو سعوا إلى نفي ما لا يمكن أن يخلو منه نص من بعض الفروق الطفيفة التي لا تغير المعاني. ذلك أن المسلمين لا ينفون أن بعض الآيات نزلت بصور مختلفة فلا يكون الخلاف دالا على الانتحال بل على التعدد في صوغ بعض الآيات وهي هامشية ولا تؤثر في جوهر النص العقدي والشرعي. وكل من يدرس بعض الملاحظات في الكتابات العلمية الجدية للمستشرقين مثلا يكتشف أمرين مهمين:

الأول أن كل ما يذكرونه عن الاختلافات لم ينكره المسلمون وأغلب هذه الاختلافات هم قد وجدوها في مناقشات علماء القرآن المسلمين.

والثاني أن كل من التزم منهم الطريقة العلمية في مناقشة هذه المسألة يعترف بأن هذه الاختلافات لا تمس جوهر القرآن لأن المعنى الأساسي يبقى محفوظا. كما أن جل الاختلافات سببها إما اختلاف القراءة أو بعض نقائص الكتابة الأولى التي استعملت كالتنقيط والإعجام مثلاً فتكون أخطاء مادية من جنس الأخطاء المطبعية التي لا يخلو منها تقييد للإدراك الإنساني لموضوعه أيا كانت قدسيته.

[38] ما المقصود بالدجل والخداع؟ إنه السياسة التي أداتها الدعاية والرمز ومثالها كل الدكتاتوريات التي تعمل بالدعاية وتزييف الوعي. وهذا أمر لا يخلو منه نظام سياسي. لكنه متناسب طردا مع تقدم فنون التواصل والعلم بالنفس البشرية وأدوات الحرب النفسية وكلها مبدؤها التلاعب بالوعي غسلا للأدمغة وتزييفا للوعي. ولا فرق في ذلك بين الأنظمة الديموقراطية وغير الديموقراطية: ذلك أن الحكم ليس له إلا وسيلتان في غياب الشرع الإلهي: الفساد والعنف.

[39] ما المقصود بالعَجل والمضاربة؟ إنه الخطة التي أداتها استعجال الثمرة للربح وأداتها تجارة العملة. والأمران بينان لكل من ينظر حوله أو يسمع الأخبار الاقتصادية في الفضائيات. فالعالم يحكمه المضاربون الذين أفسدوا حتى آلية السوق الأساسية أعني الطلب والعرض. ولعل ما يعجب له المسلم هو أن البلاد الإسلامية التي نتصورها موطن الشريعة هي التي باتت يحكمها منطق المضاربة و«البورصة» والتجارة في العملات أعني في الاقتصاد الورقي الذي لا تناظره ثروة حقيقية.

[40] مهما تكدس الغذاء والرزق في حالة المترفين فإنه لن يغني من جوع عضوي ما ظل فاقدا لما يضفي عليه المعنى الفاعل بغيابه أعني الشهوة العضوية التي بها يصبح الغذاء والرزق ذوي معنى. وأكبر علامات فقدان المعنى العضوي عند المترفين التبذير المجاني في المأكولات والتصنيف الغذائي. فمائدة الأكل بما عليها تثبت عكس الحقيقة أي إنها دليل على فقدان الشهوة العضوية وليست دليلا على قوتها بل هي متناسبة عكسا معها. ومن ثم فغالبا ما يرمى ما عليها في المزابل!.

[41] مهما تكدس المعنى والذوق في حالة المعدمين فإنه لن يغني من جوع معنوي ما ظل فاقدا لما يضفي عليه المعنى الفاعل بغيابه أعني الشهوة الرمزية التي يصبح بها المعنى والتواصل ذوي معنى. وأكبر علامات فقدان المعنّى الرمزي عند المعدمين التبذير المجاني في الخرافات والشعائر الرمزية. فتدين المعدمين يثبت عكس الحقيقة أي إنه دليل على فقدان الشهوة الروحية وليست دليلا على قوتها. ومن ثم فغالبا ما ترمى الشعائر في المزابل ويعمل المعدم بما تقتضيه حياة من لا أخلاق له غير التي وصفها ابن خلدون عند كلامه على فقدان معاني الإنسانية في المجتمعات التي ربيت على العسف والقهر.

[42] ليس يمكن أن يأتي الكلام على إطار السلم والدورة مباشرة بعد الإطار المكاني الزماني لأن تحديده لا يحصل إلا بمضمونه بخلافه المكان والزمان المتقدمين

على مضمونهما. وطبعا فالمكان والزمان المتقدمين غير ما يصبحان في العمران لأن المكان يصبح جغرافيا والزمان يصبح تاريخا. وإذن فالمقابلة -طبيعي حضاري- منهجية خالصة ولا تعبر عن طبيعتهما. فكلاهما حضاري في الغاية رغم أن الطبيعي يصبح حضاريا فيكاد يفقد طبيعيته والحضاري يصبح شبه طبيعي بالتثبيت الطبقي والوظيفي للمنازل والأدوار في العمران فيكاد يفقد طابعه الحضاري حتى ليظنه البعض طبيعيا. لكنهما -المكان والزمان- عندما يصبحان حضاريين يصبحان مواليين في الترتيب للسلم والدورة إذ إن النقلة من المكان إلى الجغرافيا تعني أن العمل وجد وقسم والانتقال من الزمان إلى التاريخ تعني أن الدورة استقرت وبات الترتيب الزماني محددا ثقافيا وليس طبيعيا بمقتضى نسق دورة الإنتاج المادي والرمزي في المجتمع. لكل ذلك تأخر الكلام على الزوج الإطاري الثاني إلى مسألة الحصانة والنخب. لكن العلة الأهم هي علاقته بالأدواء وبالفساد الذي يطرأ على العمران: كل أمراض العمران سببها الخلل في السلم وفي الدورة المادية والرمزية لأنهما متصلان وثيق الاتصال بالمنازل والحقوق. من هنا درسهما مع نظرية العقود والحقوق والواجبات. كل الحركية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسة هي إذن رهينة السلم والدورة المادية والرمزية. والحصانة هي حماية هذا الإطار من الانخرامات التي نصف هنا: وتلك هي وظيفة الاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية.

[43] وبيِّن أن الأمر هنا يتعلق بمسألة إيمانية ولا علاقة لها بزعم العلم حول حقائق غيبية: فالبعث والحساب وكيفياتهما كلها مسائل إيمانية. وهي وإن كانت خارج مجال البحث العلمي فإنها جزء لا يتجزأ من استراتيجية الفعل الإنساني. ذلك أن الفعل الإنساني بطبعه متجاوز للحد المعلوم من مجاله فضلا عن شرطه المتمثل في المبادرة بالحاصل من المعرفة مع العلم بكونه محدودا. ولو كان علم الإنسان محيطا بكل شروط الفعل لكان فعله مطلق التمام ولزالت التاريخية منه أعني التطور المتدرج لتحقيق الخطط.

وتقدير ما لا يقبل التقدير رغم تناقضه الجوهري هو السر في كل عمل إنساني سواء كان صاحبه مؤمنا أو غير مؤمن: ذلك أن الإنسان لو اقتصر عمله على حدود علمه أو لو انتظر عمله اكتمال علمه لأصبح العمل مستحيلا. وتلك هي العلة الأساسية في حاجة البشر إلى الإيمان. والفرق الوحيد بين الإيمان الخلقي الديني والإيمان الخلقي غير الديني هو أن الأول متناسق مع ذاته لكونه يستنتج من حصول المشروط فاعلية الشرط والثاني متناقض لأنه يعلم أن المشروط ممتنع الحصول من غير الشرط ثم هو مع ذلك يجعل الشرط مجرد فرض إنساني دون المشروط كثافة وجودية. فتكون أوهام الإنسان أكثر كثافة وجودية من قيام الإنسان الفعلي! وهذا يصح في مجال التاريخ وكذلك في مجال الطبيعة: المؤمن يسلم بأن العالم غير مكتف بنفسه ومن ثم فعملية إيجاده متقدمة عليه. وغير المؤمن ينفي ذلك لكنه لا يفسر ما بات متحققا منه علميا: أن العالم تجدد بعد أن لم يكن. وهو إلى زوال. فكيف يفهم عندئذ التجدد والزوال فضلا عن البقاء الوجودي بين العدمين المتقدم والمتأخر؟.

[44] الأمر بعدم العجلة بالقرآن ووجوب الصبر في التبليغ من النصائح التي يوجهها الله لنبيه الخاتم لأن تاريخ تحقيق الرسالة لا يقاس بأعمار الدول ولا الحضارات فضلا عن أعمار البشر بل بمقادير فلكية. وقد جاءت هذه النصيحة صراحة بمناسبة نزول آيات من سورة «النساء» التي تمثل أولى آياتها أكبر ثورة في فهم التاريخ الإنساني.

[45] وقد انتبه ابن خلدون بحصافته إلى هذه الظاهرة ففسر الفروق بين الشعوب التي تنتمي إلى المناخ نفسه(في النظرية القديمة لتصنيف العقول بنظرية الأقاليم الجغرافية) بدور المؤسسات والتقاليد والنظام الثقافي والتربوي وليس بفروق عرقية: ابن خلدون:«المقدمة» الباب السادس ص 331-332 (المرجع نفسه):«حتى إنه ليظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق في طلبه العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من

عقول أهل المغرب وأنهم أشد نباهة وأعظم كيسا بفطرتهم الأولى وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الإنسانية ويتشيعون لذلك ويولعون به لما يرون من كيسهم في العلوم والصنائع. وليس كذلك. وليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار الذي هو تفاوت في الحقيقة الواحدة اللهم إلا الأقاليم المنحرفة مثل الأول والسابع فإن الأمزجة منحرفة والنفوس على نسبتها كما مر. وإنما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغرب هو ما يحصل في النفوس من آثار الحضارة من العقل المزيد كما تقدم في الصنائع. ونزيده شرحا وتحقيقا وذلك أن الحضر لهم آداب في أحوالهم في المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم وجميع تصرفاتهم فلهم في ذلك كله آداب يوقف عندها في جميع ما يتناولونه ويتلبسون به من أخذ وترك حتى كأنها حدود لا تتعدى. وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم. ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلا جديدا تستعد به لقبول صناعة أخرى ويتهيأ بها العقل بسرعة الإدراك للمعارف»ا.هـ .

[46] كما بينا في الجزء الأول فإن من شروط إستراتيجية التوحيد أن يكون لها منصة لإنجاز الفعل. والأمة البذرة هي منصة الفعل بأضلاع المنصة الخمسة: ضلع المكان (قلب العالم المتحضر وملتقى قارات المعمورة) وضلع الزمان (قلب التاريخ الإنساني لأنها جمعت بين كل التاريخ القديم وكل التاريخ الحديث) وضلع السلم (بين الطبقات الثابتة والحركية الاجتماعية الجنونية) وضلع الدورة المادية (دور الطاقة والثروة التي لا تنضب أعني طاقة المستقبل أو الشمس والبحار الساخنة) وضلع الدور الرمزية (يكفي دليلا الصراع بين الإسلام والمسيحية الصهيونية). والحل هو في أن تكون الأمة البذرة بأحيازها حائزة على الشروط الممكنة من أداء هذا الدور. فينبغي أن يكون مكانها في قلب العالم المتحضر دون أن تنتسب إلى شكله القديم فتكون شبه قارة

تلتقي عندها القارات الثلاث التي صنعت الحضارة الإنسانية وأن يكون زمانها في قلب التاريخ ما قبلها مثل ما بعدها: القديم وما قبله والحديث وما بعده. وذلك هو الشرط في الوصل المكاني والزماني شرط كل الأوصال الأخرى. وأن تكون من حيث رتبتها في سلم الأمم مدركة لدورها فتعرف نفسها بمفهوم الشجرة التي هي شرقية وغربية ولا شرقية ولا غربية وأصل الحلول الأربعة لأنها المركز. وأن يكون فعلها التاريخي في الدورة المادية والرمزية العالمية من جنس كرة الثلج أو المجرة المتمددة: الأمة ليست كيانا ثابتا بل هي من جنس كرة الثلج تمتد لتشمل الإنسانية فتزول المقابلات الخارجية. والسؤال هو ما الذي يعوض هذه المقابلات بين الداخل والخارج عندما تتحد البشرية؟ وكيف تتم مراحل استعمار الأرض: أي كيف تعمل الاستراتيجية التوحيدية في مستواها الأدنى (الأمة) والأسمى الإنسانية: هل يوجد تناقض بين آليات العملين وشروطهما أم إن الآلية والشروط واحدة وهو ما يفسر العمل بمنطق كرة الثلج المتدحرجة على كل المعمورة؟ وهل يبقى للمقابلة خارج وداخل معنى عندما تكون وحدة الإنسانية هي الهدف؟.

[47] ويعني ذلك أمرين أساسيين في علاجنا. فنحن أولا لا نذهب إلى النص القرآني مباشرة بل نعود إليه من النظر في الآفاق والأنفس متخذين الموقف الخلدوني الذي أطلق عليه صفة علم العمران بمقتضى الوجود لا بمقتضى الشرع. ونحن ثانيا نضيف إلى العلاج الخلدوني التحديد المفهومي الدقيق لئلا يبقى الكلام في اللواحم فاقدا لما اتسم به الكلام على العصبية في «المقدمة». فكل استعمالات ابن خلدون لمفهوم العصبية تضمر التلازم بين العصبية والشرعية مثلا لتكون أمرا من طبيعة سياسية لأنها دون ذلك تصبح ظاهرة حيوانية تنتسب إلى تاريخ الإنسان الطبيعي لا إلى تاريخه الحضاري (مفضية للهرج كما يقول) ومن ثم فهي ليست بعد مقوما من مقومات الظاهرة السياسية. ونحن نحدد ذلك بشروط التدقيق المصطلحي العلمي حتى نتمكن من بيان مستويات العصبية ذات الوظيفة السياسية التي ظلت مختلطة في المقدمة رغم أن اللواحم التي تؤدي وظيفتها

في المنظور القرآني بينة كما شرحنا ذلك في الآية الأولى من سورة النساء. وابن خلدون يضيف العقد إلى العصبية سواء كان من طبيعة دينية أو عقلية ليضفي على العصبية الصفة السياسية التي تفقدها من دونه. لكن ذلك كله يظل شبه عمل غير واع لأنه لم يستثمر في تطوير علاجاته الموالية لوضع النظرية ولا حتى في قراءات الفكر العربي أو الغربي الحديث للمقدمة.

[48] ولمزيد التحليل انظر: أبو يعرب المرزوقي:«فلسفة التاريخ الخلدونية دور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه» الدار المتوسطية للنشر تونس 2007م.

[49] وهذا هو القانون الخفي لكل حياة سياسية في جميع المجتمعات البشرية بل هو السر في كل المذاهب الفلسفية السياسية. فأحزاب اليمين بالمعنى الغربي التقليدي هي الأحزاب التي تقدم القانون الطبيعي والحرية في تنظيم الحياة السياسية والاقتصادية والأحزاب اليسارية بالمعني الغربي التقليدي هي الأحزاب التي تقدم القانون الخلقي والعدل في تنظيم الحياة السياسية والاقتصادية. ولا واحد من نوعي الأحزاب يستثني مبدأ الحزب المقابل بإطلاق في هامشيهما. وهذان الطرفان يمثلان الهامش الذي لا يفعل في التاريخ الحقيقي إلا من حيث هو فزاعة للناخبين. والحزبان المتداولان على الحكم يمثلان حزبين معارضين لهذين التطرفين أحدهما على يسار اليميني للحصول على الشعبية والثاني على يمين اليساري للحصول على الفاعلية. لكن الحكم هو دائما في الوسط المعتدل والمحقق للتوازن بين المبدأين. وعندنا لم يظهر الأمر بهذه الصورة لكنه ظهر بالشكل نفسه وإن بسمات أخرى: فالسُّني قريب من القول بتقديم الحرية على العدل (لميله إلى الأشعرية) بالمعنى الغربي التقليدي والشيعي قريب من القول بتقديم العدل على الحرية (لميله إلى الاعتزال) بالمعنى الغربي التقليدي والمعتزلي يعارض السني لتقديم الأهلية العقلية على الشوكة فهو إذن على هامشه والخارجي يعارض الشيعي

لتقديم الأهلية الدينية على الإرث العضوي في آل البيت وهو إذن على هامشه. ولذلك فهما على الهامش وقل أن يحكما. والحكم يجري بتوازن بين المبدأ السني والمبدأ الشيعي أعني بين الحرية والعدالة غير المتطرفتين.

50 أبرز الأمثلة على هذا الدور يمكن أخذها من الإبداع الفني والعمل السياسي. ففي الإبداع الفني الذهاب إلى الغاية في متابعة الخيال مرض إذا عم لكنه محرك قوى للإبداع إذا ظل كما هي طبيعته على أحد عوامل الحياة السوية دون أن يطغى عليها. وفي العمل السياسي :ذو المطالب المتطرفة في الاتجاهين اليميني واليساري أو المحافظ والمتحرر كلاهما ضروري للعمران في حركته نحو المثال الأعلى بشرط أن يبقى أحد العوامل دون طغيان. فهما يعبران عن حاجات فعلية فيكونان من جنس الأعراض المنبهة التي يكون من الخطر إلغاؤها لأن الجسد عندئذ يفقد منبهاته فلا يشعر بالمرض إلا بعد فوات الأوان: أي إنهما من جنس ارتفاع الحرارة في البدن منبها لضرورة فحص البدن.

51 [الأعراف 167]:﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَـكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ذَّلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾. تعد هذه الآية أوضح الآيات في بيان التحريف ما جوهر علته: إنها هذا الإخلاد إلى الأرض الذي نفهمه بمعنى الخضوع للقانون الطبيعي علما وعملا ومن ثم التخلي عن الاجتهاد والجهاد سبيلين لتحقيق الاستخلاف أو أداء الأمانة. ذلك أنها تبين أنه عين الرد إلى أسفل سافلين أو الخسر الذي جاء الإسلام ليحدد شروط الاستثناء منه. ومن ثم فالآية تؤيد بوضوح لا لبس فيه تأويلنا لنظرة القرآن التفاؤلية للتاريخ الإنساني وعلل النظرة التشاؤمية الناتجة عن التحريف الذي هو عين الإخلاد إلى الأرض بمعنى العودة إلى القانون الطبيعي حصرا فيه وهو معنى اتباع الهوى ورمز الكلب اللاهث دائما.

[52] [سورة الحديد 27].

[53] ويمكن القول من وجه آخر إن كل عقد سواء انتسب إلى شريعة منزلة أو إلى شريعة وضعية فإنه مؤلف من خمسة أطراف يعلل كونه ذا صلة بوجهي التعاون والتنافس في المعاملات الإنسانية: الطرفان المتعاقدان وعلى الأقل طرفان آخران هما أقرب منافسين على العقد مع ضامن التعاقد أو المرجعية المحتكم إليها في سلامة العقد وشرعيته. والمنافسان هما آخر من زايد عليه أحد الطرفين المتعاقدين وأول من يحتمل أن ينافسه بعده. انظر :أبو يعرب المرزوقي «وحدة الفكرين الديني والفلسفي» دار الفكر والفكر المعاصر دمشق وبيروت 2001م والكلام على مبدأ الثالث المرفوع ص77 وما بعدها.

[54] التشريع الوضعي كما هو معلوم هو تشريع أحد طرفي النزاع العام في علاقات الرزق والذوق وعلاقات السلطان عليهما وبهما مهما حاول القانون الوضعي إخفاء ذلك والزعم بأن المواطنين متساوون أمام القانون على الأقل في الواجب. لكن المشرع هو في الواجب كما في الواقع من بيده القوة الرزقية والذوقية والسلطان عليهما وبهما حتى لو كان هذا السلطان متداولا. وطبعا فنحن بالتجريد نحاول أن نميز بين هذا المستوى من منبع التشريع الوضعي والحاجة الإيديولوجية لإضفاء الشرعية عليه لئلا تكون الحياة فوضى فنقبل بأن نعتبر شرع القوي شرعا للجميع. وحيلة أصحاب هذا المنطق هي الزعم بأن الشرع المنزل هو نفسه من خدع التنكر الذي يخفي هذه الحقيقة الواضحة في الشرع الوضعي من خلال توالي الأحزاب على السلطة التشريعية. وقد يكون في ذلك الكثير من الصحة في التحريف الديني. لكن الدين الذي ينطلق من نقد هذا التحريف لا يمكن أن يصح عليه مثل هذا الفهم: الإسلام من البداية يفضح هذا النوع من التحريف ويعتبره نابعا من استبداد العلماء والأمراء والتواطؤ بينهما كما هو بين من سورة «آل عمران».

[55] وجهل هذه الخاصية الغيبية هي التي تجعل البعض يزعم التعاقد بين المرأة والرجل ليس بين طرفين متساويين كما يبدو من ظاهر العلاقة وينبغي تعديله كأن نجعل «القِوَامَة» مشتركة بينهما أو حتى للمرأة. وهذا تعبير عن جهل بمعنى العقد في التشريع المنزل ما هو لنسيانه شرط التناسق مع مبادئ الشريعة التي يجري التعاقد بمقتضاها. فلا يمكن للعقد وهو تشريع أن يعلو على مبادئ التشريع الذي يجري بمقتضاه التعاقد في تلك الشريعة سواء كانت وضعية أو دينية. كما أن عقد النكاح الذي لا يكون فيه المتعاقدان حرين عقد فاسد شرعا: ومعنى ذلك أن الولي ليس بديلا من المرأة في التعاقد بل هو من جنس المحامي المساعد على ضمان حق أحد الطرفين في مجتمعات لم يزل فيها التوازن في الحقوق والواجبات مختلا لصالح الرجل فضلا عن كون العلاقة الزوجية السوية ليست علاقة بين فردين فحسب بل هي أيضا علاقة بين أسرتين في الرزق والذوق. ففي الرزق ينتقل بعضه حاليا أو بالتراخي من إحداهما إلى الأخرى وفي الذوق تصبح الأسرتان مترابطتين بالأولاد والأحفاد ترابط صلة الرحم وليس صلة المصاهرة فحسب. وعندما كانت العبودية التي هي دائما نسبية كما نبين موجودة في شكلها الصريح وغير المتنكر لم يكن عقد النكاح يقع بين العبد والأمة بل بين مالكيهما لأن من شرط التعاقد القدرة على الربط والحل. ونحن نزعم أن العبودية بمعناها المتنكر وغير الصريح لا يمكن أن تزول ليس فحسب لأن التاريخ يثبت ذلك بل لأنها لو كانت تزول لكان التشريع الإلهي فيه خطأ كما يتصور الكثير من القائلين بتاريخيته مثله مثل التشريع الوضعي: تحرير الرقبة كفارة والحد من مسؤولية العبيد لا ينطبق على العبودية بمعناها الصريح فحسب بل هو ينطبق على كل من ليس له شروط الفعل الحر ممن تجاوز سن الرشد الشرعي أي كل من تفرضُ عليه الظروف التبعية في الممارسات التي تقتضي الحرية الخلقية ومن ثم المسؤولية الشخصية. فيكون تحرير الرقبة هو تحرر المتبوع مما يستتبع به غيره: أعني السلطان على الغير السلطان المستمد من التحكم في رزقه أو في ذوقه. تحرير الرقبة في الإسلام يعم العبودية بهذا المعنى العام ولا يقتصر على العبودية بمعناها التقليدي: وهذه

العبودية لا تمحى من العمران الإنساني ومثلها الكفارة الضرورية لينتقل الإنسان من العلاقات التي يحكمها التناكر والطغيان إلى العلاقات التي يحكمها التعارف والتقوى. والسر في جعل تحرير الرقبة كفارة سر دفين لم يُنتبه إليه: فلما كانت العبودية لغير الله شركا من العبد مفروضا عليه فمتضايفها أو السيادة شرك اختياري من السيد. لذلك فتحرير الرقبة كفارة بمعنى أنها تحرر السيد من الشرك بتحرير العبد منه.

[56] والمعلوم أن محاولة نسبة بعض الإيجابيات للعبودية في المستوى الخلقي والوجودي بل وبإطلاق كما وردت في النظرية الهيجلية لا يمكن أن تُقبل في المنظور الإسلامي لكنها ضرورية للمنظور المسيحي بتوسط المرور بابن الله للارتفاع إلى منزلة الإنسان وبصورة غير مباشرة بتوسط التمسح فلا يكون إنسانا إلا من استعبده من تحقق فيه مفهوم الإنسان. وبذلك يبرر هيجل وماركس الدور الإيجابي للاستعمار بلغة فلسفية تسمى «المهمة التحضيرية». لكنها في الإسلام من الشرك المضاعف: فالعبد مشرك مضطر والسيد مشرك مختار كما أسلفنا في كلامنا على جعل القرآن تحرير الرقبة كفارة بل اعتبرها أهم الكفارات حين اعتبرها من أصعبها وقدمها على إطعام المسكين.

[57] ويمكن الآن أن نفهم علة جعل تحرير الرقاب أهم الكفارات الإسلامية حتى قدمها القرآن على إطعام اليتيم القريب: فهي تحرر البشرية من الشرك لأن رب العبد يصبح شريكا لله وفي الحقيقة فهو جزء من الطاغوت الزماني لكونه صادرا عن العلل نفسها ويستعمل الأدوات نفسها فضلا عن كونه يجعل المجتمع خاضعا لسلّمين ودورتين من طبيعتين مختلفتين. فيكون تحرير الرقاب له هذه المنزلة لأنه جزء من علة الجهاد الهجومي الثانية: منع الاستكبار والفساد في الأرض بعد منع مانعي حرية العبادة أعني العلة الثانية للجهاد الهجومي في القرآن. أما جهاد الدفع فهو كما أسلفنا غني عن التعليل.

[58] وهذه حجة يمكن إضافتها إلى حجة ابن خلدون ضد العبودية: حجة ابن خلدون تعكس وتضيف الأمانة. إذا كان العبد غير راشد فإنه لا يصلح لشيء وإذا كان راشدا فإنه لا يمكن أن يقبل العبودية. وإذا كان العبد راشدا غير أمين فهو مصدر أكبر الأضرار وإذا كان أمينا وراشدا فلن يقبل العبودية لغير الله.

[59] [النساء 25] و[المائدة 5].

[60] نص كنط:

"Man muesse aus dem Naturstand, in welchem jeder seinem Kopfe folgt, herausgehen und sich mit allen anderen (mit denen in Wechselwirkung zu geraten er nicht vermeiden kann) dahin vereinigenm sich eine oeffentlich gesetzlichen aeusseren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was fuer das Seine anerkant werden soll, gesetzlich bestimmt und durch hinreichende Macht...zuteil wird, d.i. er solle vor allen Dingen in einen buergelichen Zustand treten" (Kant Metaphysik der Sitten S.44)"

[61] وقد نقد هيجل نظرية العقد والحال الطبيعية دون أن يعترض على مسلمتهما الأساسية التي هي أساس فلسفة الدين الكنطية كما يتبين ذلك من كتابه «الدين في حدود العقل بمجرده»: الإنسانية ذات طبيعة شريرة ومنطلقها هو الخطيئة الموروثة. والتاريخ الخلقي تحرر من طبيعة الإنسان وليس تحقيقا لها. فيكون المقصود بالتطور والتحرر التجرد من الطبيعة والحرب عليها في الذات وفي الكون وهو ما نراه يحصل فعلا في الحضارة الغربية التي هي مسيحية إلى أقصى الحدود على الأقل من هذا الوجه بخلاف ما يتصور البعض فيظن شكلها العلماني قطعا مع هذا التصور المسيحي الفصامي:

فالعلمانية مثلها مثل هذا التصور محرفة لأنها الوجه الثاني من الحقيقة نفسها وهي من ثم ليست شيئا آخر غير التحقق الفعلي للشرط الضمني في قولة: "أعطوا لقيصر ما لقيصر ولله ما لله". لكن قيصر سيأخذ كل شيء ولا يبقى لله شيئًا: عدا فضلات الدولة لتكون الكنيسة مصب الفضلات لأنها تستقيت من آلام البشر ورزاياهم بل هي تستغلها لتبتزهم في عملية التبشير بدل المشاركة في القضاء عليها بالاجتهاد والجهاد اللذين جعلهما الإسلام رهبانيته!.

[62] والشخصية هي بدورها صنفان مثل الفردية. فالشخصية النفسية طبيعية لملازمتها للفردية العضوية والشخصية القانونية الملازمة للشخصية القانونية يمكن أن تكون طبيعية ويمكن أن تكون اعتبارية. وهي في كل الحالات من إنشاء الجماعات الأولية وليست شرطا إلا في الجماعات الثانوية: إنها مؤسسات متأخرة تتوسط بين الجماعات الأولية والجماعات الثانوية. ولما كانت القوانين والدولة ليست من المؤسسات الثانوية بل هي من المؤسسات المشروطة في كل المؤسسات الثانوية بات تصور لحظة متقدمة عليها لا تكون فيها موجودة في شكلها الأولي غير المخلَّق في نصوص صريحة من أوهام الفلاسفة. ولو كانت الجماعات وحتى الدول مشروطة بالأفراد المنفصلين عن الجماعة وناتجة عن تعاقدهم الصريح لكانت أوهى من بيوت العنكبوت كالشركات التجارية التي يمكن أن تضمحل مع أي خلاف بين أطراف العقد. لكننا نرى الجماعات صامدة حتى في الحروب الأهلية بل إن مفهوم الحرب الأهلية نفسه يقتضي أن تكون الجماعة صامدة لأنها من جنس الحُمَّى في الجسد الواحد ولو انفرط عقد الجسد لما كان للحمى معنى فضلا عن الشعور بها.

[63] وفي ذلك تكمن العلة في القول: إن من يبيت ليلة دون بيعة لولي أمر أي دون رمز يمثل الضمانة الجماعية للعلاقات بين الأفراد والجماعات الجزئية يعد كافرا وفيه كذلك علة ذهاب المسلمين إلى حد تفضيل الأمير الظالم على الفوضى. فليس ذلك للجبن

أو للقبول بالظلم بل لأن الدولة بهذا المعنى ومن حيث هي رمز الضمانة في التعامل بين الناس شيء مقدس غيابه يهوي بالجماعة إلى قانون الغاب.

[64] ويضيف ابن خلدون أن التعاقد السياسي الحقيقي في كل المجتمعات هو الجمع بين النوعين بسبب أثر كل منهما في الآخر وتضمنه له. فلو كان العقد العقلي هو المعتبر وحده دون العقد الديني لكانت العلاقات مادية خالصة دون اهتمام بمصالح الإنسان من حيث هو كائن خلقي (وهو التناقض في العقد العقلي غير الديني) ولو كان العقد الثاني هو المعتبر وحده دون الأول لكانت العلاقات روحية خالصة دون اهتمام بمصالح الإنسان من حيث هو كائن طبيعي (وهو التناقض في العقد الديني غير العقلي).

[65] وقد ذهب ابن خلدون إلى أن هذه الوضعية مستحيلة الوجود حتى بمقتضى القانون الطبيعي. ذلك أن القانون الطبيعي لا يمكن الجميع من اتباع هواهم بل سيتبع الضعيف هوى القوي فتكون إرادة الأقوياء شريعة الضعفاء ومن ثم فلا يوجد نظام سياسي من هذا النوع إلا إذا رد الإنسان إلى قانون النظام الطبيعي الذي تحكمه توازنات القوة. فهل يوجد ما يجعل غير ذلك ممكنا أعني هل توجد قوة حائلة دون خضوع القوي للضعيف حتى يتبع كلٌّ هواه ؟ القوة الشرعية هي التي تحول دون القانون الطبيعي الذي يجعل الجميع خاضعين لهوى القوي. وذلك هو ما جعل ابن خلدون يتكلم على العصبية بكلام يبدو متناقضا عند من لم ير وجهها الذي يجعلها تكون أصلا للشرائع التي يحتاج إليها العمران. فلو كان المقصود بالعصبية القوة الطبيعية لكانت مفضية للهرج. واعتباره إياها من شروط الدولة التي هي أهم جزء في صورة العمران يقتضي أن يكون الكلام على العصبية الشرعية التي هي إما ذات نظام عقلي أو ذات نظام ديني أو ذات نظام يتطابق فيه العقل والدين -وهو الأصح- لأن الأمر الشرعي قل أن يخالف الأمر الوجودي: المقصود إذن هو العصبية الشرعية التي لا تفضي إلى الهرج. والشرعية تأتيها من كونها تلتزم بمعايير عقلية ودينية.

[66] والدليل القاطع على تقدم السلم على الحرب حتى في العلاقات الدولية رغم تلازمهما في حياة البشر هو ما يبدو من دوافع الحرب في نظر من لا يرون بواطن الأمور ومعانيها الحقيقية فضلا عن كون الحرب أداة من أجل غايات فلو كانت هي المتقدمة لكانت إفسادا لغاياتها. فطلب الجماعات لضمانات متعالية لما بينها من علاقات في الداخل على الأقل سواء كانت تعاقدية صريحة أو ضمنية يثبت أنها تبحث عن ضامن محايد لئلا يكون المشرع متطابقا مع الأقوى فتكون الشرعية هي القوة. لذلك فإنه لا توجد جماعة لم تجعل تشريعاتها ذات أصل إلهي حتى وإن سلمنا جدلا بأن ذلك من حيل الفكر السياسي كما يزعم من يحاول أن يرى الدين بعين فولتار. ولعل إلحاح الحركات الإسلامية اليوم على تطبيق الشريعة لا يعني أنهم غافلون عن امتناع التطبيق الحرفي بل إن ذلك تعبير ضمني عن عدم قبول التشريع الوضعي الحالي الذي يعود في الحقيقة في مستوييه الوطني والدولي إلى إرادة الأقوياء وليس إلى الحق كما يزعمون. المطالبة بتطبيق الشريعة ليست شيئا آخر غير المطالبة بالعدل النزيه والمتحرر من علاقات القوة بين البشر. والقانون الوضعي حتى في أفضل حالات التشريع الديموقراطي ليس هو إلا تعبيرا صريحا عن علاقات القوة والمصلحة في المجتمع. وغاية التشريع الإلهي إذن هو نقلنا من علاقة ثلاثية مزيفة في التعاقد القانوني إلى علاقة مخمسة كما يمكن الرمز إلى الفرق بينهما بطبيعة السلطة الضامنة: هل سلطة نسبة طرفي العقد الإيجابيين والطرفين المنافسين واحدة أم هي منحازة إلى أحد الأطراف؟ ففي حالة العقد ذي الضمانة الشرعية الروحية تكون نسبة المشرع إلى طرفي العقد ومنافسيهما واحدة إذ هو رب الجميع أما في حالة الضمانة الشرعية الوضعية فإن نسبة المشرع إلى طرفي العقد ومنافسيهما ليست واحدة إذ هو في الحقيقة ممثل لأحد الأطراف ضرورة أعني الطرف الذي بيده الحكم أعني الذي ربح الانتخابات في تلك الدورة. وبذلك يكون منطق التشريع جدليا أي تغالبا حتى وإن بدا سلميا. لكن التشريع الحقيقي ينبغي أن يكون ذا مستويين: هذا الوضعي وما وراءه الذي هو تشريع التشريع أو إن شئنا أخلاقه وأهدافه ومعايير نقده وإصلاحه. والأمر

أن يكون كذلك سواء نزلنا من الشرعي إلى الوضعي أو العكس: فالمسلمون لا بد لهم من النزول إلى الوضعي وإضافته للشرعي حتى يقتصر الشرعي على أداء وظيفته المعيارية والعلمانيون لا بد لهم من الصعود إلى الشرعي حتى لا يتجاوز الوضعي حده فيصبح معيار نفسه. التشريع الوضعي لا بد له من أساس متعال عليه سواء كان خلقيا وهو عين الروحي من الديني والتشريع المنزل لا بد له من تطبيقات متدانية عليه سواء كانت سياسية أو براجماتية وذلك هو عين الوضعي من القانون. فيكون التشريع كما فهمه ابن خلدون جامعا بطبعه بين الأمرين لجمع الإنسان بين البعدين: الدنيوي والأخروي أو السياسي والروحي.

[67] ثيوقراطية الدولة هي جوهر التحريف كما هو بين من آل عمران لأنها تعني التواطؤ بين سلطة روحانية تزعم التوسط بين الله وعباده في الرزق الروحي وسلطة زمانية تزعم التوسط بينه وبين عباده في الرزق المادي فيؤول هذا التواطؤ إلى شرك مضاعف: يصبح المؤمن لا صلة له بالله مباشرة بل لا بد له من شريكين لله هما هامان رمزا للسلطان الروحي وفرعون رمزا للسلطان الزماني. والفصل بين السلطانين لا يحرر الإنسان إلا من التواطؤ الموجب بينهما لكنه يبقيه عبدا للتواطؤ السلبي.فهما سيتقاسمان الاستبداد به: الدولة بكيانها العضوي والمادي والكنيسة بكيانها النفسي والرمزي. أما الإسلام فهو يحرره ليس من تواطئهما فحسب بل من وجودهما ذاته: الدولة الإسلامية حددتها الآية 38 من الشورى فاعتبرت الأمر كله للأمة ونظام التصرف فيه هو الشورى بين المؤمنين حول حياتهم الروحية والمادية التي ليس عليها من رقيب غير الاستجابة للرب.

[68] علي عبد الرازق:«الإسلام وأصول الحكم» تحقيق و نشرة الأستاذ: محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت الطبعة الثانية 1988م. بخلاف ما يبدو فإن مضمون الكتاب ليس هو كما فهمه الأستاذ محمد عمارة إلا في الظاهر. فهو يبدو مقاومة لسعي فاروق تنصيب نفسه خليفة. لكن المؤلف هو بصورة موضوعية محاولة

لتشريع تفكك الأمة ومن ثم فهو تأييد للدول القطرية. إنه في الحقيقة تأييد للعرش المصري وليس ضده حتى وإن بدا ضد إرادة ملك اللحظة الذي كان يطلب منصب الخلافة. وفي كل الأحوال فإن الملك بهذا المنزع كان أقرب لفهم الإسلام من علي عبد الرازق لأنه كان يريد أن يحمي الرمز على الأقل علما بأن سلطة الخلافة لم يبق لها السلطان الفعلي منذ أمد طويل لمجرد تحول الخلافة العثمانية إلى "رجل أوروبا المريض" بل هي باتت مجرد سلطان رمزي. لكن خطأ أمثال هؤلاء العلماء هو الجهل بأهمية الدور الذي تؤديه الرموز: فمصر تمكنت بعد سقوط الخلافة العباسية من ترميم العالم الإسلامي واستكمال تحرير الأرض من الصليبيين والمغول وكان يمكن أن تؤدي الدور نفسه فكان التحرير الحديث يكون سعيا لتوحيد الأمة لو لم يكن أمثال هذا العالم غير مدركين لأهمية الرمز: كان يمكن لمصر لو ورثت الخلافة العثمانية على ضعفها أن تكون بداية رمزية مهمة لعصر جديد في تاريخ الصمود أمام التفتيت.

[69] وهو خطأ مضاعف. خطأ حول تصور الدولة وخطأ حول تصور الدين. فأما الدولة الحديثة فليس صحيحا أنها فصلت عن الدين بل هي فصلت عن المؤسسة الكنسية وأخذت كل الوظائف الدينية التي كانت تؤديها الكنيسة وأهمها التربية والصحة والعناية بالحالات الاجتماعية رغم كونها دولة مدنية: وذلك بالتحديد ما كانت الدولة الإسلامية تؤديه دون أن يكون القيمون عليها رجال دين أو كنيسة. وأما الدين فليس صحيحا أن كل دين لا بد له من الاقتصار على خاصة الفرد دون الشأن الجمعي. فالإسلام يجعل الشأن الجمعي فرض عين والمؤسسات الدينية الحديثة بدأت تدرك ذلك فشرعت في أداء دور أساسي في ما يسمى بالمجتمع المدني. وإذن فتطور المؤسستين الدينية والسياسية يذهب في اتجاه ما شرعه الإسلام وليس العكس. فيكون التصور الإسلامي أحدث من كل تصور لدور المؤسستين فضلا عن كونه متحررا من الوسطاء بين الإنسان وربه.

[70] أفيعقل أن يعتبر السائل نفسه يجيب عن السؤال: هل للإسلام دولة؟ بمجرد البحث في القرآن والسنة عن أمر لا يمكن لذي عقل سوي أن يطلبه منهما أعني دستورا بالمعنى القانوني للكلمة في التشريعات الوضعية الحديثة فيستنتج من عدم وجود بنود الدستور الحالي للدول الحديثة دليلا على عدم وجود الدولة ؟ أليس من يفعل ذلك كمن يقول: لم تكن الدولة المصرية في عهد الفراعنة موجودة-رغم أنها دامت أكثر 5 آلاف سنة- لأننا بحثنا فلم نجد مجلس نواب معين بانتخابات مزيفة كما هي الحال في الدول العربية الحديثة ؟ لن أذهب إلى مطالبة أصحاب هذا الكلام بما ينبغي أن يستنتجوه من الموقف نفسه. فهل بريطانيا العظمى ليس لها دولة لأنها لا دستور لها بهذا المعنى ؟!.

[71] وهذا هو مفهوم الدولة القرآنية المشروطة بالمؤسسات الأربع المتقدمة عليها والتي يمكن أن تتعدد شرائعها وتبقى مع ذلك تابعة للدولة القرآنية كما تبين الآية 48 من «المائدة» . ونستطيع أن نفهمَ ذلك من آيتي البقرة والمائدة المتعلقتين بالأديان الأربعة والتي وُعد أضحابُها بألا خوف عليهم بالشرطين المشار إليهما فيهما يضاف إليهما آية الحج التي تضيف إرجاء الكل ليوم الدين عندما تكون السيادة والقوة بيد الدولة الإسلامية.

[72] فالصنف الأول هو قيم الإبداع الذوقي وتتكون نخبة مختصة فيها وبالسلطان عليها وبها والصنف الثاني هو قيم الإبداع الرزقي وتتكون نخبة مختصة فيها وبالسلطان عليها وبها والصنف الثالث هو قيم الإبداع النظري وتتكون نخبة مختصة فيها وبالسلطان عليها وبها والصنف الرابع هو قيم الإبداع العملي وتتكون نخبة تختص فيها وبالسلطان عليها وبها والصنف الأخير هو قيم الإبداع الوجودي (الدين ببعديه الطبيعي والمنزل) وفيها تتكون نخبة تختص فيها وبالسلطان عليها وبها.

[73] *أولا- فالتوازي بيِّن من منطلق مقومات الرسالة:

1- درجتا النص المؤسس: المكي بُنى مجردة للمبادئ العامة والمدني بنُى كيفيات تطبيق المبادئ العامة. وهما وجها كل استراتيجية تتحقق فعلا في التاريخ.

2- درجتا النص المؤول: الحديث القدسي بُنى مجردة لفهم القرآن المكي والحديث العادي بنى مجردة لفهم القرآن المدني.

*ثانيا-وهو بيِّن من منطلق عمل المقومات المتكامل: في قلب المعادلة بمستوييه الفعلي والقصصي:

1- الفاعلية النازلة: من درجتي النص المؤسس إلى ما دونهما

2- الفاعلية الصاعدة: من درجتي النص المؤول إلى ما فوقهما

*ثالثا-وهو بيِّن من منطلق مصدر المرجعية القرآنية والسنية:

1- طبيعة العلاقة البنيوية بين النصين.

2- طبيعة العلاقة الظرفية بينهما.

*رابعا-وهو بيِّن من منطلق المخاطبين بالمرجعيتين:

1- المسألة المنهجية.

2- المسألة التوظيفية.

*خامسا-وهو أخيرا بيِّن من مَكمن الخلل الذي طرأ ولم يعالج:

1- مقتضيات المنظور العقدي والنظري: منطلق شيخ الإسلام ابن تيمية.

2- مقتضيات المنظور الشرعي والعملي: منطلق علامة الإسلام ابن خلدون.

والحصيلة التي تحدد عمل المنطق الذي يجعل السياسة المحمدية كما نؤسس لها وجوديا ومعرفيا في الجزأين الرابع والخامس في الكتاب الثاني من خلال فهم العائقين الحائلين دون فهم دعويي الرسالة الإسلامية فتحول دون عوائق عمل اللواحم تقبل الصوغ التالي.

[74] اكتفينا بعلاقات العنصرين المقومين للصورة والمادة العمرانيتين. وكان يمكن أن نتعمق أكثر فندرس علاقات أخرى بين عنصري الصورة وعنصري المادة الرمزي بالرمزي والفعلي بالفعلي ثم الرمزي بالفعلي والفعلي بالرمزي. فيمكن أن نتكلم على علاقة الثقافة بالسياسة وعلاقة التربية بالاقتصاد لبحث دور كل منهما في الآخر وقابليته لتوظيفه أو للتوظيف فيه. وكل هذه العلاقات أساسية في فهم عمل العمران. لكننا نكتفي بما له صلة مباشرة بمسألتنا ويمكن أن ندرس كل هذه العلاقات لاحقا. وهي في الحقيقة تعتمد كلها على العلاقتين اللتين درسنا وبصورة أدق على توظيف العناصر الأربعة بعضها للبعض في غاياتها المتنافرة أحيانا. ولعل ما حاولنا تحليله في مسألة تكوين النخب يساعد على فهم هذه العلاقات. راجع في ذلك أبو يعرب المرزوقي:«عطالة الإبداع عند النخب العربية» الدار المتوسطية للنشر تونس 2008م.

[75] والمهرب الأفلاطوني كما هو معلوم هو محاولة تخليص العمران مما ظنه أسباب الصراع (الملكية والمرأة والخيال والحس والفردية أعني كل مقومات الوجود العيني المحسوس الذي صار ظلا للوجود الكلي المعقول، والمثالية الحديثة تعكس لأنها تعتبر ما عدا العيني المحسوس من بنات عقل الإنسان) مع السعي للتوحيد بين التربية الحكم. وذلك هو الحل نفسه الذي عاد إليه ماركس مع ظن مسألة الثروة والمرأة والخيال ستحسم بطبعها بسبب تقدم أدوات الإنتاج التي تزيل أسباب الصراع والعلم الذي يغني عن الخيال التعويضي ومن ثم مشاعية المرأة والاقتصاد. ومحاولة التخليص لا تحقق إلّا العكس تماما لأن ما اعتبره أفلاطون أسباب الصراع هو عينه ما اعتبره القرآن معين اللواحم الحيوية والرمزية. والتوحيد بين الحكم والتربية يحقق العكس كذلك لأن البعد الرمزي من الصورة يتحول إلى بعد فعلي فتصبح التربية تعسفية وقهرية. وذلك هو أصل كل طاغوت نخبوي.

[76] حضور الغيب في الشهادة هو الذي يجعل الشهادة من الواقعات أي إنها كما هي وكفى توقيفا رغم أن العقل الإنساني يستطيع أن يتصورها على خلاف ما هي عليه. فكون البدن الإنساني على الشاكلة التي هو عليها لا شيء يقتضيه إذ هو عقلًا يمكن أن يكون على صور أخرى. ونحن نفترض هذه الإمكانات قياسا على التكنولوجيا مثلا. الآلة ذاتها يمكن أن تكون على هيئات مختلفة. والسؤال المتعلق بالغيب هو التالي: هل كون الأشياء على الهيئات التي هي عليها أمر تحكمي ينتج عن الصدفة والضرورة كما يتصور القائلون بذلك في نظرية التطور مثلا ؟ أم إن وراء ذلك خطة هادفة ؟ كل ذلك له صلة بمسألة الغائية. وهي من الغيب لأننا لا نستطيع أن نجزم بجواب قاطع.

[77] وهذا التمييز بين التشريع وتشريع التشريع هو الشرط الضروري والكافي للخروج من المأزق الذي يتصور العلمانيون إلزام الفكر الديني به. فهم يضعون التصور الغفل للفقهاء أمام أحد خيارين أحلاهما مر: فإما أن يجمدوا الحياة بجمود التشريع أو أن يعتبروا التشريع تاريخيا مثل الحياة. وكل الحلول الاجتهادية لتجاوز هذه العقبة حلول واهية. لا بد من التسليم بأنه إذا كان تشريع القرآن تشريعا مباشرا فينبغي أن يكون تاريخيا. وإذن فلا بد من فهم أنه ليس تشريعا مباشرا للأفعال بل هو تشريع غير مباشر لفعل التشريع ذاته ولأخلاق المشرع. ولذلك فهو تشريع تشريع أو معايير وقواعد لكل تشريع ممكن. والتشريع يكون تاريخيا. لكن المعايير والقواعد تتعالى على التاريخ. وهي لا تتعالى على التاريخ لكونها معايير وقواعد فحسب إذ يمكن للمعايير والقواعد أن تكون تاريخية إذا كانت مستندة إلى علم مقصور على الشاهد. إنما تتعالى على التاريخ لأنها من الجنس الذي لا يقتصر على العلم بالشاهد بل فيه وجه تعبدي هو ما فيه من علم بالغيب نؤمن به ولا نعلم كيف هو يؤثر على كون المعايير والقواعد هي ما هي. وما نسلمه للمعايير والقواعد لا نستطيع أن نسلمه للتشريعات المباشرة لأن كونها مباشرة يجعلها من جنس ما تباشره أعني متعينة مثله بظرفه التاريخي. فلا يكون التشريع إذن إلا وضعيا.

وهو في حالة خضوعه للمعايير والقواعد المنزلة يصبح وضعيا من كونه تشريعا مباشرا وذا تأسيس غير وضعي من حيث خضوعه للمعايير والقواعد. وقاعدة القواعد هي أن الأمة هي الوحيدة التي لا تُجمع على خطأ في التشريع إذا رُبِّيَتْ على الأخلاق الإسلامية.

[78] وهذا هو بيت القصيد في كل كلام على دور الدين في حياة البشر وأخطار السعي إلى حصر دوره في الوجدانيات الفردية مفصولة على الوجود في العالم مع الآخرين وفي مواجهة القضايا الفعلية لحياة البشر أعني الدنيا التي ليس لها معنى من دون بعدها الديني. كان أصحاب المقابلة بين ما لله وما لقيصر يعيبون على الإسلام اهتمامه بالدنيا ولا يفهمون أن ما حل بالدنيا علته فصلها عن الدين: فبمجرد أن يصبح قيصر مسيطرا على الحياة فإنه لن يبقي شيئا لله في حين أن الله حدد للإنسان دوره فاستخلفه ولم يظلمه: ﴿وَجَعَلُواْ لِلّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالأَنْعَامِ نَصِيباً فَقَالُواْ هَـذَا لِلّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَـذَا لِشُرَكَآئِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلاَ يَصِلُ إِلَى اللّهِ وَمَا كَانَ لِلّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَآئِهِمْ سَاء مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الأنعام 136] .

[79] رغم أنه يمكن القول بوجود مبدأ عام يخول للأمة إذا أجمعت سواء مباشرة أو بتوسط الولي الشرعي أن تعلق تطبيق الحدود في الممارسة دون أن تنفيها في العقد فإننا قد رأينا بالاستناد إلى مبدأ أعم أنها في غنى عن ذلك بمقتضى مميزات الشرع المنزل. وبذلك فالأمة قادرة على وضع البديل من تطبيق الحدود في الدولة الحديثة . فبمجرد فهم أن دلالتها التي تجعلها متعالية على الزمان والمكان لا بد وأن تكون معنى معناها لا معناها يصبح الحل كليا: فمعنى المعنى في قطع اليد منع مدها لمال الغير أيا كانت الطريقة التي يراها الإجماع المشرع في عصر من عصور الأمة. وحد الحرابة كما حللناه مضاعف لأنه يشير باليد إلى معنى المعنى الذي ذكرنا في حد السرقة ويشير بقطع الرجل إلى معنى المعنى من الوسيلة الموصلة إلى ذلك أعني فساد الدولة كما ذكر ذلك ابن خلدون. حد الرجم لا وجود له في القرآن. وشرط الشهود الأربعة شبه مستحيل إلا

إذا تعلق الأمر ببغاء عمومي. وحد الزنا يلغيه التلاعن. والاعتراف يعتبر انتحارا وهو غير مقبول في هذه الحالة. حد الخمر تعزير وليس حدا ويقبل كل أشكال التعزير. حد القتل يمكن للدولة أن تعمم الدعوة إلى العفو بشرط ألا يؤدي ذلك إلى عودة السلوك الثأري وهذه قضية تربوية. ونزيد مسألة الأحكام والحدود توضيحا في الهامش الموالي.

[80] ما معنى فقه الواقع ؟ هل هو علمه الوضعي ؟ وما معنى الواقع؟ هل هو كل الوجود المؤثر في ما يتعلق به الفقه من الموضوعات ؟ هل يساعد ذلك في حل المعضلة التي بلغت حلولها الوهمية أقصاها في نظرية المقاصد التي بينا عدم جدواها في الحوار مع الشيخ البوطي. فكيف يمكن الوصل بين الوصف الفقهي للنوازل وعلمها من حيث هي جزء من موضوع ذلك العلم كالطب أو الاقتصاد أو علم النفس إلخ ...؟ فهذا لو قبلناه لكان مفهوما في وصف النوازل القضائي لتطبيق النصوص الموجودة على النوازل التي يدخلها الوصف في ما صدقها. لكن كيف تصبح هذه الآلية القضائية آلية تمكن من وضع نصوص تشريعية؟ أليست العملية التشريعية عملية عكسية بالمقارنة مع عملية الوصف القضائي إذ هي تنطلق من صنف معين من النوازل لتضع له حكما علته ليست في النوازل بل في صلة الهدف المطلوب من الحكم التشريعي العام بعوامل كثيرة يمكن جمعها تحت مسمى سياسة مقومات العمران أو مجالات التقويم التي حصرناها في البحث أعني الذوق والرزق والسلطان على الذوق والسلطان على الرزق والسلطان العام أو أخلاق الأمة العامة من حيث تعبيرها عن رؤيتها للوجود ذات المرجعية الدينية أو الفلسفية أو الجامعة بينهما ؟ أم إن القصد من ذلك كله هو تحويل سلطة القضاء إلى سلطة تشريع فتفقد الأمة أهم مهامها التي حددها لها القرآن أعني التشريع في مجالات التشريع كلها ذوقية كانت أو رزقية أو سياسية أو تربوية أو حتى وجودية فهما للموجود من النصوص ووضعا لما ليس فيه نصوص ليس بالقياس بل بمجرد حق السن الذي هو للأمة ذات الإجماع المعصوم؟ يمكن للقاضي أن يصف نازلة لتطابق حكما موجودا لكن كيف يمكن له أن يشرع حكما غير موجود وكل حكم من حيث هو نص ليس تطبيقا عينيا على عين بل هو وضع لتصور كلي وهو معنى الحكم ؟

[81] [البقرة 106]:﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. و[الحج 52]: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

[82] وهذا هو الخطأ الأساسي الذي يسَّر على أعداء القرآن والشريعة الردود السهلة على نظرية الصلاحية لكل زمان ومكان. فلا يمكن أن تزعم أن الشريعة هي من رتبة القانون ثم تزعم لها عدم التاريخية. لكنك إذا جعلتها قانون القانون واعتبرتها تشريعا للتشريع من حيث شروطه وأخلاق المشرعين أمكن لك أن تقول إن التشريعات القرآنية غير تاريخية أي إنها فوق التاريخ لكونها تحدد القوانين العامة للتقنين كيف يكون.

[83] الأمر محكوم بحدين أقصيين مطلق وإضافي وكلاهما مضاعف. ففرعا النسخ المطلق: أولهما كان يمكن أن يحصل لو لم تكن الرسالة هي الرسالة الخاتمة: لا وجود لرسالة بعدها يمكن أن تنسخ ما ورد فيها. والثاني هو الآيات التي أمر الله النبي بحذفها لأن المنسوخ فيها من الأماني التي يلقيها الشيطان في أمنية الرسول، وقد علل القرآن اللجوء إلى هذه الطريقة رفضا لتمن قد يلجأ إليه الرسول للرد على المعاجزين من أجل تحقيق غرض ذي وجهين متقابلين هما فتنة لمن في قلوبهم مرض وتثبيت للراسخين في العلم [الحج 50-55] : ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ* وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ* وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ* لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ* وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ

اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ﴾ . وهنا ينسخ الله ما ألقى الشيطان ويحكم آياته فلا يبقى له وجود في نص القرآن. وفرعا النسخ الإضافي يكون لظرف تطبيق الأحكام أو للشخص المعني بالحكم. وفي هذين النوعين تتوالى درجات حكم من الأحكام ولا تتنافى فيكون المنسوخ الإضافي مفضولا بالقياس إلى الناسخ ولكنه فاضل. ولذلك فإن الله لا يعتبر بقاءه في القرآن مخلا بإحكامه بل بالعكس هو دليل على تجويد الحكم للرفع من درجة العاملين به [البقرة 106] : ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

[84] وهل من الصدفة أنه لا تكاد تخلو سورة من سور القرآن الكريم من تذكير النبي بوجوب التبليغ بالتي هي أحسن والصبر على الناس وعلل ذلك بأنه ليس بالمسيطر على الناس ولأن الله لو أراد لجعل الناس كلهم أمة واحدة.

[85] ولا بد هنا من تحليل المسألة التي يظنها البعض معللة لوجاهة النقد الممكن لهذه اللحظة التأسيسية من تاريخ الأمة والذي ينتج في الأغلب عن الجهل بشروط تكون الأمة ذات الرسالة الكونية. فالكل يحملها مسؤولية الفتنة الكبرى والحروب الأهلية التي نتجت عنها فضلا عن كون ثلاثة من الخلفاء الراشدين الأربعة قد اغتيلوا. وعندي والله أعلم أن تكوين الأمة النموذج كان يقتضي ذلك بالتعليل القرآني الذي ذكرته الآيتان 53-54 من الحج أعني حتى يُفتن من في قلبه مرض ويثبت المؤمن المخلص. فليس من السهل أن تمر الأمة من كونها مجرد أمة عادية إلى أمة نموذجية للتاريخ الكوني تشهد على العالمين إذ لابد من امتحان عسير. ينبغي أن تكون كل الحلول الموصلة إلى هذه الغاية موضوع فتنة حقيقية ليكون تدبرها عملية تاريخية حقيقية وليس مجرد إمكان فكري مجرد. فالتجربة التاريخية هي المصهر الوحيد الذي يعد الأمة لتحقيق شروط الرسالة.

والأمر كله يقبل التفسير بما يشبه الخطأ السياسي: ظن الخلفاء الشرعية الروحية وحدها كافية لقيام الدولة وحسبوا أن ما تم للنبي يمكن أن يتم لأي شخص آخر! لم يدركوا الحاجة إلى المؤسسات الحامية لكيان الدولة: نسوا أنهم هم الذين كانوا المؤسسة التي حمت الدولة لما كان الرسول على رأسها وكان ينبغي أن يوجدوا نظير ما أوجده الرسول مع اعتبار ما يفضلهم به الرسول لتكون الحيطة أكبر. ولكن لما أصبحوا هم على رأس الدولة لم يكونوا نظير مؤسسة الصحابة لحماية رموز الدولة. ومعنى ذلك أنهم عملوا بالقسم الأول من آية الاستعداد (60 من الأنفال) ولم ينتبهوا إلى قسمها الثاني: فبعد القسم الأول الذي كانوا فيه حقا في مستوى الحدث بل إن ذلك قد تحقق بصورة باهرة لأنهم قهروا عدو المسلمين وعدو الله. لكن القسم الثاني من الآية ﴿وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللّهُ يَعْلَمُهُمْ ...﴾ [الأنفال60] غاب عن أذهانهم تماما: فاغتيل ثلاثة من الخلفاء الأربعة. هؤلاء «الآخرون» الذين كان ينبغي الاستعداد لهم هم العدو البنيوي لقيام الدول في كل التجارب التاريخية أعني عطالة الماضي ورفض التغير ممن كانوا المستفيدين منه. فغياب المؤسسات الحامية للدولة أعني عدم الاستعداد للعدو الذي اغتال ثلاثة خلفاء من أربعة: كيف يقتل عمر وعثمان وعلي وليس لأي منهم حماية من غدر الأعداء؟ وكيف تسير إمبراطورية ناشئة بعقلية لا تصلح إلا لإدارة شأن القبيلة التي يكون فيها الشيخ محميا بين أهله، وقد جاء الشرع بإلغاء مفهوم العصبيةالقبلية، وأسس لقيام أمة متعددة الأعراق والأجناس ومن ثم إمبراطورية يمتنع فيها تمييز العدو من الصديق ؟ ولو أراد الله لعلمهم فاستعدوا لهم: لكن الانتقال إلى الترتيب الثاني لتحصل التجربتان كان يقتضي ذلك وإذن فهو أمر من أسرار القضاء.

[86] حتى لا يقع الخلط بين الوجهين كان الرمز في الحالة الأولى للأركان الخمسة. وهو الآن للدور في بناء الدولة سياسيا من حيث الإسهام الشخصي فيها خلال حياة الرسول وبعده. وللتناوب بين الخلفاء مع مفاضلة في المعيار دلالة عميقة. فأبو بكر أعطى

كل ما يملك للجهاد وعثمان أعطى النصف وكلاهما تميز بالسلطان على الرزق وقد كانا صاحبي رزق. والمعلوم أن السلطان على الرزق أصعب من السلطان على الذوق لأن وجوده من المفروض أن يقوي سلطان الذوق على صاحبه فإذا سيطر عليه صاحبه فذلك دليل على سيطرته على الذوق قبله. وعمر وعلي لم يعرفا بما قدماه من رزق لأنهما لم يعرفا بالثروة بل عُرفا بما قدماه من شجاعة ودور خلقي فكان سلطانهما على المحرك الثاني للكائن البشري أعني الذوق. فتكون نسبة أبي بكر إلى عثمان هي عينها نسبة عمر إلى علي. ويكون تقديم عمر على عثمان علته أن سلطانه على الرزق كان دون سلطان أبي بكر فقدم عليه من كان سلطانه على الذوق بإطلاق يضاهي سلطان أبي بكر على الرزق. فيكون ترتيب الخلفاء هو بدوره ليس وليد الصدفة حتى من المنظور السياسي لدورهم في بناء الأمة البذرة: إنها مسألة نسب رياضية في السلطان على محركي الكائن الإنساني بما له عليهما ولهما عليه من سلطان متبادل. سلطان أبو بكر على الرزق مطلق وسلطان عمر على الذوق مطلق وسلطان عثمان على الرزق دون سلطان أبي بكر وسلطان علي على الذوق دون سلطان عمر فكان ينبغي أن يقدم صاحبا السلطان المطلق عامة ثم يؤخر صاحبا السلطان النسبي ثم يوضع صاحب السلطان النسبي على الرزق قبل صاحب السلطان النسبي على الذوق كما وضع صاحب السلطان المطلق على الرزق قبل صاحب السلطان المطلق على الذوق. والعلة واحدة: السلطان على الرزق مستحيل من دون السلطان على الذوق وكل سلطان على الأول دليل على تقدم السلطان على الثاني.

[87] لزيادة التعمق في معنى الآيتين 104 و110 من آل عمران وما بينهما من الآيات في مفهوم الخيرية التي تعرف بالتشريع من حيث هو أمر بالمعروف ونهي عن المنكر يمكن العودة إلى الجزء الأول حيث عولجت المسألة بإفاضة.

[88] ومعنى ذلك أنه لا ينفرد بالتشريع بل يكون إما مبلغا للتشريع الإلهي أو مسهما في تشريع الأمة عندما لا يكون مبلغا للتشريع الإلهي المباشر: والدليل القرآني هو قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾. ومزية هذه النظرية أنها تخلصنا من أمرين: الزعم بأن النبي مشرع فردي أو الزعم بأن بعض الصحابة كان لهم دور في التشريع السماوي بدل نسبة الأمر إلى حصيلة التواصي بالحق والتواصي بالصبر وهما وجها الشورى النظرية التي هي روية تصورية والعملية التي هي روية إنجازية.

[89] مثلما كان علاج مسألة الاستراتيجية التوحيدية في القرآن الكريم وعلاقتها بمنطق السياسة المحمدية ثمرة تلاق آني بين تفكيرين أحدهما اجتماعي قانوني بادر به الأستاذ عبد الحميد أبو سليمان عندما حدثني خلال إحدى الجلسات في القاهرة عن استعارته لوصف وضع المسلمين الحالي بالمقابلة بين الأعراب والأصحاب والثاني فلسفي ديني كنت مندفعا إليه منذ مقامي في كوالالمبور لمحاولة تفسير الفلسفة القرآنية فإن علاج مسألة الإحكام في الأحكام قد انقدحت فكرته بسبب لقاء ثان تم لما قرأت خبرا حول فتوى السيد فضل الله بضرورة أن تقتص المرأة من زوجها إذا ضربها ورد أحد شيوخ السنة عليه دون ذهاب كلا الشيخين إلى جوهر القضية. وهذا الانقداح ذكرني بمحاولة الأستاذ عبد الحميد سليمان علاج هذه المسألة الخطيرة التي ما فتئ العلمانيون يستغلونها كلما أرادوا إفحام الإسلاميين. فهو قد حاول تأويل الضرب في الآية بمعنى الإضراب عن المعاشرة بتحليلات لسانية بذل فيها جهدا كبيرا يمكن أن يقبل حلا للمسألة لو كانت هي الوحيدة التي ينبغي علاجها.

لكن العلاج الجزئي على أهميته لن يخرجنا من المأزق الفقهي الذي سنصف الآن: فكل علاج جزئي يبقي المسألة الكلية مفتوحة فضلا عن الإبقاء على وجاهة الاعتراضات العلمانية التي تعود جميعها إلى تاريخية التشريع بمقتضى مفهومه من حيث هو تنظيم لما هو تاريخي من الشأن البشري. ذلك أنه ما ظللنا نتعامل مع التشريع المنزل مثلهم من

منطلق وظيفة لا تختلف عن وظيفية التشريع الوضعي فلا مفر من القول مثلهم بتاريخية التشريع المنزل. فلا يمكن أن يكون التشريع المنزل قانونا ذا وظيفة مماثلة لوظيفة للتشريع الوضعي ثم تنفى عنه التاريخية التي هي من المقومات في كل تشريع وضعي مقوماته الجوهرية. والمعلوم أن موقف الفقهاء قد آل بمفعول هذا الضمير إلى أمرين شوها الفقه وأصوله لأنه حط الفقه من منزلته إلى منزلة القانون الوضعي مع رفض ما يترتب على هذا الحط في مستويين ضخما دور الفقه والإفتاء وقضيا على تعاليه المحرر له من أضرار التاريخية به: في مؤسسات الدولة كجهاز حكم وفي مؤسسات الدولة كأصل للشرعية. فهو قد آل إلى الخلط بين القضاء والتشريع (المقابلة في مستوى الدولة كجهاز حكم) وإلى الخلط بين الوظيفة الفنية لصوغ النصوص القانونية والوظيفة المعبرة عن الإرادة التي تضفي الشرعية على القانون (المقابلة في مستوى الدولة كأصل للشرعية: أي بين التعبير الشرعي عن الإرادة والصوغ الفني للنصوص القانونية).

[90] ولعل اجتهاد شيخ الإسلام ابن تيمية لشرح هذه المسألة جدير بالإيراد هنا ففي منهاج السنة الجزء 2 ص 409: قال يرحمه الله: "وما أعلم أن بني إسرائيل قدحوا في نبي من الأنبياء بتوبته في أمر من الأمور! وإنما كانوا يقدحون فيهم بالافتراء عليهم كما كانوا يؤذون موسى ، وإلا فموسى قد قتل القبطي قبل النبوة، وتاب من سؤال الرؤية، وغير ذلك بعد النبوة، وما أعلم أحداً من بني إسرائيل قدح فيه بمثل هذا. وما جرى في سورة النجم من قوله: (تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتها لتُرتجى) على المشهور عند السلف والخلف من أن ذلك جرى على لسانه ثم نسخه الله وأبطله، هو من أعظم الردود على قول هؤلاء... والعصمة المتفق عليها أنه لا يُقَرُّ على خطأ في التبليغ بالإجماع ، ومن هذا فلم يعلم أحد من المشركين نفر برجوعه عن هذا ، وقوله: إن هذا مما ألقاه الشيطان. ولكن روي أنهم نفروا لما رجع إلى ذم آلهتهم بعد ظنهم أنه مدحها ، فكان رجوعهم لدوامه على ذمها ، لا لأنه قال شيئاً ثم قال: إن الشيطان ألقاه. وإذا كان هذا لم ينفر، فغيره

أولى أن لا ينفر». كما قال في «مجموع الفتاوى» (الجزء 10ص290): «وهذه العصمة الثابتة للأنبياء هي التي يحصل بها مقصود النبوة والرسالة... فلا يستقر في ذلك خطأ باتفاق المسلمين. ولكن هل يصدر ما يستدركه الله فينسخ ما يلقي الشيطان ويحكم الله آياته ؟ هذا فيه قولان : والمأثور عن السلف يوافق القرآن بذلك. والذين منعوا ذلك من المتأخرين طعنوا فيما ينقل من الزيادة في «سورة النجم »وهي قوله :« تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن لترتجى » وقالوا: إن هذا لم يثبت . ومن علم أنه ثبت قال : هذا ألقاه الشيطان في مسامعهم ولم يلفظ به الرسول . ولكن السؤال وارد على هذا التقدير أيضا، وقالوا في قوله : ﴿إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ هو حديث النفس. وأما الذين قرروا ما نقل عن السلف فقالوا : هذا منقول نقلا ثابتا لا يمكن القدح فيه، والقرآن يدل عليه بقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ*لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ*. وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الحج 52-54] فقالوا: الآثار في تفسير هذه الآية معروفة ثابتة في كتب التفسير والحديث، والقرآن يوافق ذلك ، فإن نسخ الله لما يُلقي الشيطان ، وإحكامه آياته، إنما يكون لرفع ما وقع في آياته ، وتمييز الحق من الباطل حتى لا تختلط آياته بغيرها ، وجعل ما ألقى الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم ، إنما يكون إذا كان ذلك ظاهرا يسمعه الناس لا باطنا في النفس ، والفتنة التي تحصل بهذا النوع من النسخ ، من جنس الفتنة التي تحصل بالنوع الآخر من النسخ ، وهذا النوع أدل على صدق الرسول وبعده عن الهوى من ذلك النوع ، فإنه إذا كان يأمر بأمر ثم يأمر بخلافه – وكلاهما من عند الله وهو مصدق في ذلك – فإذا قال عن نفسه إن الثاني هو الذي من عند الله وهو الناسخ ، وإن ذلك المرفوع الذي نسخه الله ليس كذلك ، كان أدل على اعتماده للصدق،

وقوله الحق ، وهذا كما قالت عائشة رضي الله عنها : « لو كان محمد كاتما شيئا من الوحي لكتم هذه الآية : ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ﴾[الأحزاب 37] ألا ترى أن الذي يُعَظِّمُ نفسَه بالباطل يريد أن ينصر كل ما قاله ولو كان خطأ، فبيان الرسول أن الله أحكم آياته ونسخ ما ألقاه الشيطان، هو أدل على تحريه للصدق وبراءته من الكذب، وهذا هو المقصود بالرسالة ، فإنه الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم ، ولهذا كان تكذيبه كفرا محضا بلا ريب)»ا.هـ .

[91] ولا بد هنا من الإشارة إلى أمرين جوهريين يفهمهما من يدرك ما تعاني منه الأمة اليوم من ظاهرتين تلغيهما هذه الخاصية التي نتكلم عنها هنا:

الأولى هي تضخم الزعامات والنجوم في كل المجالات وخاصة في الحكم

والثانية هي الغلو في فرض هذه الزعامات على الضمير العام بالصور التمثيلية.

هذه الخاصية التي نصفها وتحريم التصوير يصبحان الآن مفهومين بمجرد أن تتجول في أي بلد عربي: فأنت لا ترى إلا صور الزعماء في كل مكان حتى يمكن القول: إن الوثنية الزعامية قد عمت أرجاء الوطن العربي بل والعالم كله. والغرب على الأقل لا يفعل ذلك إلا مع كبار مبدعيه بعد موتهم أما نحن فنعمله مع أي متجبر لا يمثل شيئا بذاته لكن بيده القوة وأدوات الاتصال والمال.

[92] لأن الأصل القيم الوحيد عليه هو الأمة نفسها وهي بهذه القوامة مراقبة للنخب في المجالات الفرعية وهو معنى اشتراط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حصولها على رتبة الخيرية. فقد أمرت الأمة في الآية 104 من آل عمران بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله واليوم الآخر ثم ذكرت الشروط المحققة لذلك والدالة عليه في الآيات 105 إلى 109 وبذلك أخبرها الله في الآية 110 بأنها تكون خير أمة أخرجت للناس مع التذكير بالشرط أعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله واليوم

الآخر. ورموز تحقق الخيرية والاصطفاء هم الأنبياء والرسل وخاصة خاتمهم الذي هو الشاهد عليهم شهادته على المسلمين.

[93] ناصر حامد أبو زيد: «الاتجاه العقلي في التفسير» المركز الثقافي العربي 1998م(ص59).

[94] إن المقابلة بين «عقلاني تنويري» و«نقلاني ظلامي» حكم قيمة لا أساس له في نظرية المعرفة بل أساسه الوحيد حماقة إيديولوجية يحارب بها أحد الصفين الصف الثاني وهي مقابلة متخلفة ليس على الفكر الغربي الحديث وما بعده بل حتى على المرحلة التي يحاول صاحب النص وصفها كما نبين في المتن. ذلك أن النقلاني في المعرفة الدينية ولست أفهم كيف يمكن للمرء ألّا يكون نقلانيا في المعرفة الدينية يمكن أن يكون عقلانيا في المعرفة العلمية بل إنه لا يكون إلا كذلك وتلك هي علة كونه نقلانيا في المعرفة الدينية. ذلك أن العقلانية السوية هي العقلانية النقدية التي تدرك حدود العقل فلا تتجاوز المضمون التجريبي وتعتبر تجاوزه غير مشروع لعدم السند الموثوق. والعقلاني في المعرفة الدينية بالمقابل لا يمكن أن يكون في حكمه السلبي هذا إلا نقلانيا في المعرفة العلمية إذ هو يحكم من عدم قابلية الديني للتجربة الحسية أنه غير موجود فيكون بذلك مطلقا لحكم نقلي سلبي جاعلا من عدم التجربة تجربة للعدم ولما كان الوسط بين الموقف العقلاني والموقف التجريبي من حيث هما نظريتان في المعرفة ممتنعا- والموقف النقدي ليس موقفه لأنه بهذا النفي يستثنيه إذ إن الموقف النقدي مزيج من النظريتين وعلته أنه ترك الباب مفتوحا للنقلانية في الإلهيات والأخلاقيات (كما فعل كنط)- فإن صاحب الموقف العقلاني من الدين لم يتجاوز بعد الميتافيزيقا التقليدية التي لم تصل بعد إلى عصر النقد فضلا عن عصر ما بعد محاولات ترميمه.

[95] ومن لم يقبل الخبر النبوي مادة للمعرفة الدينية ويكتفي بالعلوم الدنيوية لا يكون للكلام معه في هذه المسألة معنى لأنه ينتقل من الكلام في دور العقل إلى الكلام في نفي ما يتجاوز الحس من التجارب الروحية. وقد كان للكلام بين الاعتزال والأشعرية معنى لأن الفرقتين تسلمان بوجود شيء وراء التجربة الحسية ومنه الخبر النبوي. ونحن لا نجادل من ينفي ما يتعالى على الحس حتى وإن كنا نعجب من عدم انتباهه لقصور هذا الرأي. فالقول بالعقل نفسه ليس من مجال المحسوس وخاصة عند من يزعمون نسبة العقلانية إلى موقفهم: إذ معنى العقلانية في نظرية المعرفة هي التسليم بتقدم العقلي على الحسي لكون الأول حقائق فطرية هي بنية العقل ذاته في المنظور العقلاني إذا قصد به نظرية المعرفة العقلانية لا حماقة الحكم القيمي في إيديولوجيا من يزعمون أنهم عقلانيون دون فهم معنى المفهوم والثاني حقائق مكتسبة هي ما يحصله العقل بتصوير المعطى التجريبي بتلك الحقائق العقلية الفطرية .

[96] وجواب هذه الأسئلة معلوم لكل طالب للحقيقة يدرك كيف انقلبت الأمور فصار:

1- الرأي عقلا
2- والتحكم عقلانية
3- ورفض حكم التجربة موقفا علميا
4- وعدم فهم طبيعية الأشياء تفلسفا
5- وعدم التمييز بين العلم والإيديولوجيا مصدرا للصراعات الزائفة بين مبتدئين يتقحمون الفكر الفلسفي والفكر الديني وهم لا يفقهون ما يقولون في أي منهما فيدخلون الأمة في معارك جانبية تلهيها عما ينبغي لها أن تفرغ له من المعارك الحقيقية التي تستهدف وجودها المادي وحصانتها الروحية.

[97] راجع لمزيد التوضيح أبو يعرب المرزوقي «صونا للفلسفة والدين» دار الفرقد دمشق 2007م وفيه بيَّنا كيف فسر هيدجر وجدامر جل معضلات الوجود بأصول من الكلام المسيحي أولهما بصورة متنكرة والثاني بصورة صريحة لا لبس فيها بل هو يذهب في ترجمته الفكرية لهيدجر إلى بيان هذا التأثير العميق للكلام المسيحي في فكر هيدجر. وليس من عجب في الأمر فالتلازم بين الفكرين الديني والفلسفي ليس وليد اليوم. من لم يدرس الفلسفة اليونانية فضلا عن الفلسفة الغربية الوسيطة والحديثة وما بعدها ومراوحتها الدائمة بين المعرفة العلمية وصلتها بالتقنيات والطبيعة والمعرفة الدينية وصلتها بالفنون والتاريخ لا يمكن أن يعتد بفهمه فضلا عن أن يعد ممن يسمع لهم في هداية نهوض الأمة وصحوتها.

[98] أكبر أدواء النخب العربية عدم فهم هذه العلاقة. فهم جميعا يتكدسون على العمل المباشر ولا يفرغون للعمل غير المباشر. وكان القرآن الكريم قد نبه إلى ضرورة الفصل بين العملين حتى في أسمى أفعال الأمة وهو الجهاد [التوبة 122] : ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ وهو ما يعني أن الأمر هو كذلك من باب أولى في ما هو دونه. وعدم الفراغ للفعل غير المباشر هو السبب الأساسي في تحول الفكر إلى إيديولوجيا لأن النظرية تقتضي الإحجام عن الفعل المباشر لمتابعة بعائد الأمور افتراضيا في شكل سيناريوهات افتراضية يذهب الفكر معها إلى الغاية ليرى عواقبها. ولذلك اعتبرنا النظرية استراتيجية عمل مؤجل. وابن خلدون كان مدركا شديد الإدراك لضرر ترك العلماء اللامباشرة والغوص في المباشر: فهو يعتبرهم أخطر الناس على الفعل السياسي إما لجهلهم بكيفيات التعاطي مع العيني لحصرهم إياه في الكلي المجرد أو وهو الأخطر لغلوهم في الاستنتاج الذي يؤدي إلى الاستبداد وكثرة الشكوك التي تولد كثرة التوجس ومن ثم جحيم الشمولية الاستبدادية. والآية القرآنية

التي تفصل بين العملين وضعت في العمل الديني غير المباشر أمرين: التفقه في الدين والإنذار. وهذا الإنذار المقصود به التفطن لأثر العواقب التي لا يمكن أن يراها الغارق في الفعل المباشر.

[99] وعدم الرضا بالمتناهي ليس أمرا سلبيا كما تصور من جعله علة لما ظنه أوهاما من مبدعات الخيال الإنساني للتعويض عن نقصه وتناهيه جاعلا من التناهي علة اللامتناهي (كل اليسار الهيجلي ومن يحاكيه من المفكرين العرب بعد قرنين من تجاوز الفكر الإنساني له). فهذا الموقف قد قلب الأمر فجعل أحد أعراض الوعي بالمطلق الذي هو مطلق الإيجاب علة لمصدره فصار الموجب سالبا والسالب موجبا. وفي الحقيقة: الإنسان يولد وفيه فطرة الوعي بالمطلق وهو ما حددته آيتا الميثاق [الأعراف 172-173] وعن هذه الفطرة ينتج عرض عدم الرضا بالنسبي والمتناهي فيصبح نظر الإنسان مشرئبا دائما إلى ما يعلو به عن الإخلاد إلى الأرض. وفطرة الوعي بالمطلق هي التي اعتبرناها الصنف الخامس من التقويم لأنها هي التي تجعل الإنسان حرا وقادرا على التقويم (النوع الرابع من التقويم) وإليه تستند الأنواع التقليدية من التقويم أعني الجمالي والخلقي والمعرفي.

[100] لعل السر في التشبث بهذه الأحكام المسبقة أن قراءة الجرائد صارت كافية عند الكثير من المتحادثين. يكفيهم ذلك ليصبحوا ثوارا تنويريين ينظرون في المقاهي والفنادق. يتصورون أنفسهم أهلا للكلام في كل شيء وخاصة في ملاحق الصحف وواجهات المواقع التي صارت تدفع وتستضيف. تكفيهم مداخل الموسوعات ذات التقريب الجمهوري حتى يصبحوا قادرين-وكلما كان الفهم محدودا كان ذلك أكثر مدعاة للجرأة على الحكم المسبق- على طي صفحة الثقافة الأهلية التي يتهمون أهلها بتقليدها ليستبدلوها بالثقافة التي يتوهمون أنفسهم قد فهموها فوجدوا في تقليدها ضالتهم. ولا حيلة مع هذا النوع من الثقافة السطحية: فهي الداء الدوي الذي حاول الغزالي الرد عليه

في جل كتبه وخاصة في كتاب «تهافت الفلاسفة» حيث يستثني الفلاسفة في مقدمات الكتاب ويرد على المتفلسفين الذين حولوا فرضيات العقل في ما بعد الطبيعية إلى حقائق نهائية دونها عقائد المتدينين تزمتا وتعصبا. وقد يجد المرء بعض العذر للعامي إذ يقف موقف العجائز من الدين أما أن يتحول من يزعمون أنفسهم رواد العقلانية والحداثة إلى مؤمنين بما يسمونه عقلا وهو لا يتعدى مقدمات دونها خرافات العامة تعصبا وتزمتا فتلك هي الطامة التي جعلت جيلنا يعاني من عاهتين: عاهة النزول بالدين إلى الخرافة وبالعقل إلى السخافة. لذلك أصبحت الساحة الثقافية مرتع الأصوليتين: أصولية دينية تقلد ماضيا أهليا لا تفقه منه شيئا وأصولية علمانية تقلد ماضيا أجنبيا هي دون الأولى فهما لنموذجها. وكلتاهما تسرع معصوبة العينين إلى الحرب الأهلية التي تبدأ رمزية يسيل فيها الحبر وقد تنتهي مادية يسيل فيها الدم.

101 ما مصدر اتهام المسلمين إذن بالتعصب الديني ؟ هل التعصب مجرد تهمة أم إن له حقيقة فعلية في الأوساط الشعبية من كل الشعوب فلا يكون خاصية إسلامية؟ لن أتكلم في ما يثبت عدم التعصب فمعالم ذلك بينة بوجود التعدد الديني والثقافي في كل البلاد الإسلامية وهما أمران ما يزالان في خطاهما الأولى في المجتمعات الغربية. بل سأتكلم في تهمة التعصب ما مصدرها. مصدران تاريخي وفلسفي. فأما التاريخي فهو العلاقة بين المسلمين والأوروبيين منذ حروب الفتح والاسترداد والاستعمار والتحرير وحرب الموجة الحالية من الاستعمار. وأما الفلسفي فهو المقابلة الشكلية التي استمدتها الفلسفة الحديثة في فلسفة الدين (هيجل خصوصا) لمفاضلة صاغت تصوريا أحكام القرون الوسطى المسبقة مفاضلة بين دين يقول إن رهبانيته أعني ذروة عبادته هي العزوف عن الدنيا (نفاق الرهبانية) ودين يقول إن رهبانيته هي الجهاد (شرط القيام المستقل). وقد عالج القرآن هذا الأمر عندما بين أن الرهبانية بمعنى العزوف عن الدنيا تؤدي إلى الفسق وأن الرهبانية بمعنى الجهاد لتحقيق القيم وشروطها هي العبادة الحقيقية.

[102] بل إن هذا الانفتاح ذهب إلى حد لا يكاد يصدقه أحد. فالقرآن وضع مبدأين ثوريين أولهما أن كل أمة أرسل لها رسول بلسانها و ثانيهما أن من لم يأتهم رسول مستثنون من الحساب استنادا إلى مبدأ: ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا من رسُولٍ إلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِه...﴾[إبراهيم4] ومبدأ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء 15] وهو ما يعني أن الفطرة وحدها لا تكفي بل لا بد من التذكير بها لأن الله وهو الأعلم بالنفس البشرية لا يريد أن يترك للناس عذرا فضلا عن كون فطرة المعرفة الوجدانية تحتاج مثل فطرة المعرفة الطبيعية إلى منبه خارجي يحركها لتنظر فتعلم. فمثلما أن الإنسان له فطرة العلم الطبيعي لكنه بحاجة إلى منبهات خارجية هي عوارض الطبيعة التي تمده بمعطيات التجربة أو بمادتها لأن علم الطبيعة والعالم خفي وليس محسوسا فإن ما للإنسان من فطرة العلم الخلقي تحتاج إلى منبهات خارجية هي عوارض التجارب الروحية الكبرى التي تمده بمعطيات التجربة الروحية أو بمادتها لأن علم الأخلاق والدين خفي كذلك وليس محسوسا. فتكون التجارب التي يقصها القرآن والتي عايش منها أوائل المسلمين التجربة القرآنية والسيرة المحمدية منبهات للعلم الخلقي والوجداني. وهذا حق للجميع ومن ثم قال القرآن: إن لكل أمة رسولا بلسانها وأن من لم يأتها رسول –على فرض وجود ذلك– مستثناة من العذاب.

[103] وذلك هو موضوع الآية السابعة من آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾.

[104] ومن اليسير تحديد المعيار الموضوعي لهذا التحريف. فهو معرفيا حصر الوجود في الإدراك وهو عمليا حصر القيمة في الإرادة وأصل هذين التحريفين هو التحريف الوجودي الذي يجعل الإنسان مقياس كل شيء أو بكلمة أدق تأليهه ونفي الغيب. وبهذا المعيار فإن كل فلسفة تدعي العلم المطلق والعمل المطلق سوفسطائية وتحريف وهو دليل على الزيغ في القلب وابتغاء الفتنة. والفرق بين الفهمين القرآني والفلسفي هو أن القرآن بخلاف مزاعم الفلسفة ينفي أن يكون عقل الإنسان وإرادته محيطين بالوجود على ما هو عليه وهو لا يطلب من الإنسان ذلك بل يطلب منه الاجتهاد قدر الوسع للعلم والعمل على علم وهو يحاسب على هذا الاجتهاد والجهاد وليس على النتائج التي هي من أسرار التوفيق الإلهي الذي يمكن أن يجعل الجهد الكسبي فعلا محققا النتائج المرجوة منه.

[105] لم يتطرق أفلاطون لما يمكن أن يحصل في هاتين المؤسستين من انتخاب قد يصبو هو أيضا للدور في الحكم والتربية. كما لم يدر بخلده أن ما ظنه صراعا بين نخبتين حول التربية هو في الحقيقة خلط بين نخبتين ووظيفتين مختلفتين هما التربية والثقافة وأن ما ظنه صراعا بين نخبتين حول الحكم هو في الحقيقة خلط بين نخبتين ووظيفتين مختلفتين هما الحكم والاقتصاد.

[106] وهما نخبتان تختلفان أساسا بموقفهما النظري من طبيعة الدين والعلم.

[107] وهما نخبتان تختلفان أساسا بموقفهما العملي من دور الدين والعلم.

[108] وذلك هو الأمر الذي اعتبرناه تحريفا وجوديا يترتب عليه تحريف معرفي وتحريف قيمي. فتأليه عيسى يرمز إلى التحريف الوجودي [آل عمران 79]: ﴿مَا كَانَ

لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَاداً لِّي مِن دُونِ اللّهِ وَلَـكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾. والتأويل يرمز إلى التحريف المعرفي [آل عمران 7]: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾. واتخاذ البعض بعضا أربابا يرمز إلى التحريف القيمي [آل عمران 80]: ﴿وَلاَ يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ الْمَلاَئِكَةَ وَالنِّبِيِّيْنَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾.

[109] والمسألة المحيرة التي تحتاج إلى جواب هي لم ختم التشريع الفردي في الدين قبل ختمه في الفلسفة؟ ختم تشريع الأفراد الديني للجماعة قبل ختم التشريع الفردي الفلسفي للجماعة حقيقة تاريخية لا جدال فيها. فيكون السؤال هو: لم كان التخلي عن الشخص العبقري المشرع باسم الوحي متقدما على التخلي عن الشخص العبقري المشرع باسم العقل ؟ وما دلالة هذا التأخر فلسفيا خاصة وقد كان بوسع التشريع الديني الفردي أن يكون قابلا للفهم حتى لو لم يختم لأنه يستند إلى مصدر ذي علم لا متناه فيكون مفهوما القول به بخلاف التشريع الفلسفي الفردي الذي ليس له هذا السند ؟

[110] لا وجود لكنيسة تتكلم باسم الرسول، وقصة وراثة العلماء لا تقبل في الإسلام لأنها إعادة للكنيسة بصورة متنكرة والوريث الوحيد للرسول هو الأمة لأن القرآن جعلها شاهدة على الناس وجعل الرسول شهيدا عليها ولم يقل إن الشاهد على الناس هو النخبة التي ترث النبي. والنبي لا يورث لا في الرزق ولا في الذوق بمستوييهما المادي والرمزي. وقد عالجنا هذه القضية بدقة متناهية في كتابنا: "استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي" نشر منتدى الفكر العربي عمان الأردن 2007م.

[111] وهذا من مفارقات الوجود الإنساني. فالرمزي أكثر فاعلية من الفعلي لأنه هو الذي يحدد معنى الفعلي فيعين مقدار الفاعلية فيه. وبهذا المعنى فإن تقاليد الأمم ومرجعياتها الرمزية بخلاف ما يتصور السطحيون ممن يزعمون أنفسهم عقلانيين أكثر حياة من كل جيل حي: فالجيل الحي ليس هو حيا إلا بما تشربه من هذا الخزان الرمزي تماما كما هو -عضويا- حي بما ورثه من الأجيال السابقة بمنطق علم الأحياء. وينبغي أن يفهم السطحيون أن الخزان الرمزي مؤثر أكثر من الخزان العضوي وذلك لأنه يعمل مثله فعلا غير واع ويعمل بما لا يعمل به الخزان العضوي أعني فعلا واعيا وهو الذي نحاول تحديد دوره المصلح أو المفسد أعني دور النخب.

[112] كل من يظن الخليفة الراشد خليفة الرسول يعجب من اعتبارنا الرسول نفسه خليفة راشدا. لكن الخليفة ليس خليفة الرسول. وذلك ما فهمه الفاروق الذي أطلق على الوظيفة اسمها الحقيقي أعني أمير المؤمنين. كما أن الخليفة ليس من باب أولى خليفة الله لأن الخلافة بهذا المعنى هي منزلة الإنسان من حيث هو إنسان وليس من حيث هو أمير المؤمنين بل هو خليفة (=المعنى السياسي) الخلفاء (=المعنى الوجودي): وتلك هي إمارة المؤمنين. ولهذا الفهم دليلان لا يقبلان الدحض ولا التأويل المخالف من حيث طبيعتهما السياسية. فالرسول نفسه طلب أن يبايعه المسلمون ولم يكتف بكونه مبعوثا. ذلك هو الأمر الذي لم يتدبره فكرنا السياسي. والرسول لم يستثنه الله من الشورى في الأمر [آل عمران 159] بل هو أمره بها. وهذا أيضا لم يتدبره فكرنا السياسي. والمعلوم أن الرسول من حيث هو مبعوث لم يكن بحاجة إلى البيعة ولا إلى الشورى. ولكن من حيث هو خليفة الخلفاء عامة بالمعنى الوجودي وكذلك خليفة الخلفاء بالمعنى المقابل للاستبدال (أعني الأمة التي أراد الله أن يستخلفها ليستبدل غيرها ممن أفسد في الأرض) فإن الرسول بين بوضوح بطلب البيعة وبأمر الله له بمشاورة المسلمين في الأمر أنه أرشد الخلفاء بالمعنى السياسي. والدليل الجامع للدليلين ثمرة لهما هو أن الرسول

كتب دستور المدينة مباشرة بعد الهجرة توثيقا للمبايعة وضبطا لآليات المشاورة والحكم ومن ثم بيانا للطبيعة التعاقدية للخلافة بالمعنى السياسي (ولذلك سمى الفعل المحدد للاختيار بيعة وهو أهم العقود في المعاملات الإنسانية). والرسول إذن هو أصل الخلافة الراشدة لأنه أكثر الخلفاء رشدا بل هو نموذج الرشد ولذلك فكلهم كان يقتدي به في فهم القرآن وتطبيق قيمه فعدوا لذلك راشدين. وكل من لم يقتد به في إمارة البشر ليس بالراشد. أما زعم إرثه في الاتصال بالمطلق فهذا من أوهام المتصوفة والإمامية وكلاهما خروج عن منطوق النص لأن النبي نفسه ليس له القدرة على الاطلاع على الغيب إلا تلقيا لا كسبا والتلقي خُتِمَ بِخَتْمِ النبوة.

[113] لا بد من شرح استعمالنا للرسول والخلفاء الراشدين استعمالا رمزيا بمعاني عدة حتى يتبين القصد من ذلك. فقد استعملناها مرة أولى بوصفهما رموزا ممثلة لتحقق الفروض الإسلامية في التعين التاريخي الفعلي ثم استعملنا العدوان عليهم للدلالة على العدوان على الفروض الإسلامية و نستعملهم هنا للدلالة على وظائف الدولة الشريعة. والحل الذي يفهمنا هذه الاستعمالات الثلاثة هو في فهم العلاقة بين وظائف الدولة القرآنية والفروض الدينية وأصناف الفواعل القيمية واللواحم. ومن ثم فكل ذلك له صلة بالمبدأ الأساسي في الرسالة الخاتمة: التلازم بين الآخرة والدنيا وبين الدين والسياسة لكون ذلك هو معنى الاستخلاف. فالشهادة التي هي أصل الفروض الخمسة تناظر أصل مقومات الدولة الشريعة فتكون رمز: «استجابوا لربهم» من الآية 38 من الشورى والصلاة مناظرة لـ: «وأقاموا الصلاة» منها وهم من ثم رمزها والحج من حيث هو اللقاء في المسجد الحرام هو ذروة دور المسجد المضاعف كما يتبين من صلاة الجمعة أعني علاج شأن الأمة الذي هو أمرها ببعديه الديني والسياسي ومن ثم فهو رمز الأمر أمرهم من الآية ويكفي أن الحج هو بالأساس لحظة السماع لخطبة حجة الوداع التي تحدد مضمون أمر الجماعة الذي هو أمرها والصوم من حيث هو سلطان على النازعين

الحائلين دون شروط الشورى (سلطان الغذاء وسلطان الجنس) يناظر نظام سياسة الأمر أو الشورى من الآية ومن ثم فهو رمزها. وقد تبدو هذه العلاقات بعيدة بعض الشيء عند من لا يرى الحد الأوسط المنطقي الذي يمكن من فهم الصلة: لولا هذا المعنى لكانت منزلة الصوم في الإسلام فاقدة لكل معنى فهو شرط السلطان على محركي الوجود الطبيعي للإنسان وشرط فهم دورهما في الحياة وما يمكن أن يضفي عليهما معنى عندما يصبحان عبادة فيكونان عندئذ شرط إمكان التشاور المتروي بين البشر بما يظهرانه لكل إنسان من حوائل الروية فيكون حتى مجرد فساد المزاج بين الصائمين من الأدلة على هذه الوظيفة الخفية التي تمكنا من إدراك معناها. والزكاة مناظرة لـ: «مما رزقناهم ينفقون» ومن ثم فرمزها هذا لا يحتاج إلى توضيح لكونه بينا بذاته.

114 والحرب على محمدصلى الله عليه وسلم وعلى القرآن التي كانت ملازمة للأديان المحرفة من القرون الوسطى إلى الآن أصبحت الآن أكثر ووضوحا لأن أعداء الأمة في الداخل والخارج يدركون أهمية المرجعية الرمزية (القرآن) التي تعينت في الفعل التاريخي الحقيقي (محمد) إذ هي أساس الحصانة الإسلامية. ولما كانت الحروب لا تحسم عسكريا ما لم يتم الحسم الرمزي مع أصل الحصانة باتت الحرب على القرآن ومحمد في عصر العولمة أمرا مفهوما بل هي دليل على أن ما جاء في القرآن من كلام على التحريف وما يترتب عليه ليس مجرد وصف لماضي التجربة الإنسانية بل هو من ثوابتها التي تتكرر بلا غاية. ومن ثم فهي جزء لا يتجزأ من استراتيجية القرآن التوحيدية وتطبيقها النموذجي في السياسة المحمدية: سياسة الفرد تبرئة للعلاقة بين مقومي وجوده البدني (الرزق وسلطانه) والروحي (الذوق وسلطانه) وسياسة الجماعة تبرئة للصلة بين مقومي وجودها السياسي (الرزق وسلطانه) والديني (الذوق وسلطانه). وهذه الثورة القرآنية هي التي تريد العولمة تشويهها للإبقاء على الفصام المرضي الذي تعاني منه الإنسانية في حياة الأفراد والجماعات.

[115] أما البحث في ترجمته الشخصية كما يوردها القرآن من خلال أهم أحداث حياته فيمكن الاعتماد فيه على سورتي الضحى والكوثر فهما كافيتان لبيان دور العلاقة بين العقل والنقل في تلقي الوحي نفسه (الضحى) وطبيعة دور المرجعية الرمزية في حياة الرسل (الكوثر) بالمقارنة مع حياة الناس العاديين.

[116] كل أسطورة المساومة حول عدد الصلوات لا يمكن أن يصدقها عاقل لعلتين: أولاهما لأنها تفترض خاتم الرسل بحاجة إلى من يدله على ما تستطيعه أمته أو لا تستطيعه والثانية لأنها تصور الله تاجرا يساوم في عدد الصلوات ولا يعلم ما تستطيع الأمة البذرة خاصة والإنسانية عامة. لكن الأهم من ذلك كله هو أن هذه الأسطورة تعارض مبدأ أساسيا في القرآن الكريم: فإذا كان الإسلام يعلن صراحة أنه أتى ليخفف على البشرية فيحررها من كثير من الأمور التي فرضتها التوراة على بني إسرائيل فكيف يكون نبي التوراة هو الذي ينصح نبي القرآن بالتخفيف ؟ أما كان أولى به أن يفعل ذلك في الرسالة التي أتى بها هو خاصة مع قوم نازعوه في كل شيء؟ ثم كيف يعقل أن يكلف الله الأمة بخمسين صلاة ثم يخففها إلى خمسة؟ فلو فرضنا معدل الوقت للصلاة الواحدة بكل لوازمها ربع ساعة لكان ذلك يعني أن المصلي مايتم صلاة حتى يدخل في أخرى وهذا من المشقة التي ينكرها الإسلام ومن الرهبانية التي يدعو إليها دعاة الشطح الصوفي الركيك. وهل يعقل أن يصبح محمد صلى الله عليه وسلم شبيها بالمتلكئين من بني إسرائيل لما أمروا بذبح البقرة فيتردد مثلا نبيهم على الله سائلا التحديد الدقيق للمطلوب حتى يرضي تلكؤهم؟

[117] ولما كانت الآية اقتصرت على هذا الفرق دون سواه فإني لم أفهم إلى الآن علة تحريم التبني بل واعتباره غير منتج للإرث. فإذا كان القرآن يسمح حتى لمن لا علاقة له بالموروث بأن يحصل على نصيب من الإرث ولو من باب الصدقة فأحرى بنا ألا نحرم إرث

من اختاره المالك ليتبناه إذا لم نقبل بتحريم التبني الروحي المختلف عن البنوة العضوية بعدم المحرمية في النكاح لا غير. ما ظنه الناس واقعة غير مقبولة في أخلاق العصر لم يختره الله استفزازا للعرب بل كان القصد التمييز بين الآصرة الروحية والآصرة العضوية فضلا عن كون الرسول كان بوسعه أن يتزوج من زوج دعيه قبل تزويجها إياه لو كان الأمر لإعجاب بها كما يزعمون. وقد نضيف فنقول إن تزويجها من دعيه رغم منزلتها هو أيضا من رموز سمو الأخوة الروحية على الأخوة العضوية فتكون الحادثة رامزة بمرحلتيها لما وصفنا -والله ورسوله أعلم-.

[118] المقارنة بين آدم وعيسى ليست من عندي بل القرآن هو الذي أشار إليها. لكننا لا نبحث في المقارنة من حيث الخلقة كما جاء في القرآن (من دون أب) بل من حيث قضية الخطيئة والذوق (التبرئة والتجريم).

[119] المقارنة بين نوح وموسى لا تحتاج إلى دليل: فكلاهما عرف بالقسوة والشدة فضلا عن دور الإغراق في رمزيهما وصفات شعبيهما صفاتهما التي أدت إلى نسبة الضلالة المطلقة إليهما. لكننا لا نبحث في المقارنة من حيث الطباع بل من حيث الكونية والخصوصية.



الجليّ في التفسير

﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾

﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا﴾

الإسراء: 105-106

كل ما تتضمنه هذه المحاولة مبتداه من هاتين الآيتين ومنتهاه إليهما. فمطلوبنا ذو صلة مباشرة بالعلاقة التي بين سورة الإسراء ومنزلة الأمة في التاريخ الكوني منذ نشأتها إلى الآن. وقد تأكدت هذه المنزلة في الظروف المحيطة بسعي الأمة لجبر ما انكسر من كيانها وجمع ما انفرط من عقدها. ففيهما تحولت شؤونها إلى هم دولي آل إلى تدخل مباشر في المحددات الأساسية لظرفيتها التاريخية بلغ حد التطاول على مقومات حصانتها الروحية. وسورة الإسراء لكأنها الوصف الدقيق لحال المسلمين اليوم في لحظة المجاهدة التي تحقق الانتقال من رد الفعل إلى الفعل، لذلك فقد جعلنا هاتين الآيتين شعار المحاولة كلها بل وشعار كل التفسير الفلسفي الذي نأمل أن يوفقنا الله في تحقيقه إن شاء الله.

إن استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية وطبيعة الوجه المطلوب؛منهما والعلاقة بينهما في الحالتين فضلا عن الشّرعة الخلقية والمنهاج المعرفي [المائدة: 48] كما سنبين في الجزء الأول من هذا الكتاب الأول من هذه المحاولة؛ كل ذلك هو مدلول سورة الإسراء ومفهومها: فالأمة البذرة أو النموذج أَسْرَت أعني بكَرت بالريادة نحو هدف توحيد الإنسانية حول قيم القرآن الكريم؛لأن رسولها أَسرى به ربُّه فأطلعهُ على الاستراتيجية ليُعد الأمة فتكون السرية التي تحقق هذا الهدف. لذلك كانت غاية السورة تحديد معايير سياسته ومنطقها:

أولا: من حيث الاستراتيجية فالقرآن طريقةُ إنزاله الحقُّ (نقيضه الظلم) ومضمونُ مُنزَلِه الحقُّ (نقيضه الباطل) والمضمر الذي لا يجهله أي مسلم هو أن الحقَّ (=الله) هو مصدر الإنزال وأن الحقّ (=الله) مصدر المُنْزَل.

ثانيا: من حيث منطق السياسة فالرسول هو البشيرُ (=بثمرات تطبيق الاستراتيجية) وهو النذيرُ (=بعواقب عدم تطبيقها) أمده الله بمنهاج التعليم المأمور به (=القراءة على الناس على مكث) وبشرعة التطبيق الواجبة (=التنزيل على النوازل النموذجية. وطبعا فالمنزل هنا هو الله من حيث المصدر والنبي صلى الله عليه و سلم من حيث التوسط). والتعليم والتطبيق هما علتا التنجيم «فرقناه...لـ» وحصر دوره فيهما أي إنه لا يمكن أن ينسب أحد إلى الرسول صلى الله عليه و سلم أمرا آخر «وما..إلا» بدليل رفض الرسول الإطراء الذي اعتبره علة الغلو المسيحي الذي آل إلى تأليه عيسى عليه السلام.

ISBN:978-9938-806-59-5

